

التراث العربي



مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

المدد ٢٤ - ذي القعدة ١٤٠٦ هـ - تموز « يوليو » ١٩٨٦ م - السنة السادسة

المدير المسؤول :

علی عقله عریان

رئيس التحرير:

د. عبد الكريم اليافي

هيئه التحرير:

د. عبدالهادي هاشم

د. ابراهيم الكيلاني

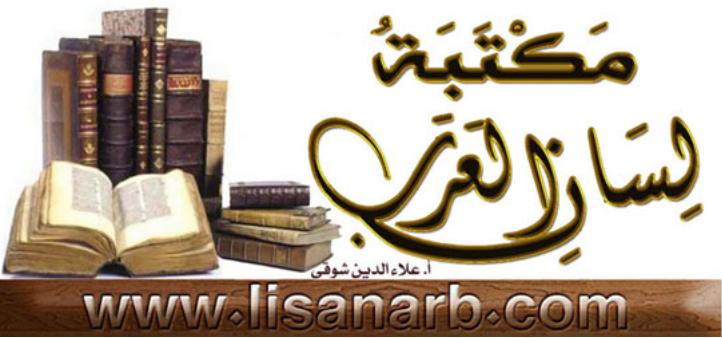
د. نشأت الحمارنة

د. عدنان درويش



ترسل المواد والدراسات الى العنوان التالي :

المدير المسؤول - اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٢٣٠ - ٢٤٤٢٩٩ - ٢٤٤٣٢٩





المواد المنشورة في المجلة تعبّر عن رأي أصحابها

الاشتراك السنوي

٣٦ ل. من للأفراد والدوائر الرسمية داخل قطر

٦٠ ل. من أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل. من أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حواله بريدية أو شيئاً أو يدفع تقدماً إلى : (معاسب مجلة المؤلف الأدبي)

المحتويات

- تطور الرياضيات ٠٠ وتطور برهان رياضي د. عبد الكريم اليافى ٧
- الفكر السياسي عند الفزالي والماوردي وابن خلدون د. محمد فتحى الترينى ٢٩
- المرب والصين ٠٠ علاقات ودية وتبادل سفارات ٠٠ وثيقة صينية نفيسة من عهد سلالة منغ ابراهيم خوري ٧٤
- التصانص اللغوية وال نحوية في شعر الصعاليك شوقى المعري ١٠٥
- التراث ٠٠ والإبداع حنا مبود ١١٢
- مجلل اللغة ٠٠ لأحمد بن فارس محمد معين الدين مينو ١٣٧
- ابن أبي أصيبة ومصنفه في طبقات الأنباء محمد شحادة كرزون ١٤٥
- كتاب في التعريب و « المرب » بتحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي صلاح الدين الزعبلاوى ١٥٩
- شاعر من المصر الأموي : اسماعيل بن يسار مولىبني تيم بن مرة من قريش محمد المقداد ١٩٠
- فارس الأنجلوس المربى أبو الوليد بن فتحون نذير العسامي ٢١١
- ديوان ديك الجن العمسي بين الضياع والتضييع مفهمـر العجـى ٢١٩
- نشاطات ٠٠ في خدمة التراث اعداد : عبد اللطيف الارناوط ٢٢٤

تطور الرياضيات وتطور رهان رياضي

د. عبد الكريم اليافى

العلوم وشائع قربى كالتى بين الناس من نسب ومصاهرة تقريرياً
وإذا جاز هذا التشبيه فانا نتصور كائنا ذكراً هو المنطق بمعناه
العام الواسع الذى يغدو حركة الفكر السليم، لا منطق ارسطو ولا منطق
هيغل ، واثنين هما الفلسفة والرياضيات . ونبالغ في التشبيه فنتصور
المنطق قد تزوج الفلسفة فوللت لها رياضيات . ونقصد بالرياضيات
رياضيات الرياضيين ، لا الرياضيات الميتافيزيائية التي كان بعض الفلاسفة
كالفيثاغوريين يعتبرونها كنه الكون وكنه الموجودات .

لنتأمل أول الأمر ملامح كل من هذه الكائنات الفكرية الثلاث ، مثلما نتأمل
لامام بعض الأعلام .

لقد جاء في التراث العربي^(١) أن المنطق يسمى علم الميزان اذ به توزن
الحجج والبراهين . كان أبو علي ابن سينا يسميه خادم العلوم اذ ليس مقصوداً
بنفسه بل هو وسيلة الى العلوم فهو كخادم لها . وكان أبو نصر الفارابي
يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيهاف يكون رئيساً حاكماً عليها . وانما سمي
بالمنطق لأن المنطق يطلق على اللفظ ، وعلى ادراك الكلمات ، وعلى النفس
الناطقة ولما كان هذا الفن يقوى الأول أي اللفظ ويسلك بالثاني أي ادراك
الكلمات سلك السداد ويحصل بسببه كمالات الثالث أي كمالات النفس
الإنسانية الناطقة اشتقت اسم منه وهو المنطق . انه يزن الأمور ويسدد الحكم

وينتقل بالفکر من المعلوم الى المجهول أي ينتقل بالفکر الى مکاسب جديدة متطرفة دائمة .

اما الفلسفة او الحکمة فهي علم يبعث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية . والفرض منها الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن للإنسان أن يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين^(٢) .

وأما الرياضيات أو العلم الرياضي فقد تطور تعریفها واختلفت ملامحها في خلال العصور وما زالت على رغم طعنها في السن فتاة لعوباً عربواً تغازل العلوم فتحفظها على النشاط والتقدم وتيسير تطبيقات عجيبة . وقد جاء في التراث العربي^(٣) إنها علم باحوال ما يفتقر في الوجود الخارجي دون التعقل إلى المادة كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه . وتسمى أيضاً بالعلم التعليمي وبالعلم الأوسط وبالحکمة الوسطى . وقد ورد في رسائل أخوان الصنف أن علم العدد جذر العلوم وعنصر الحکمة ومبدأ المآرifacts وأسطقس المعاني^(٤) . وإلى علم العدد يتضاد علم الهندسة وعلم النجوم والموسيقى والنسب العددية وغيرها . لقد خلقت الرياضيات منذ القدم علوماً ذكوراً وإناثاً كثيرة . إنها بالتعبير العربي القديم أم ضانىء" ناتق أي كثيرة الأولاد .

تهمنا في حديثنا الرياضيات ودها وان كان لا بد من الرجوع في العين تلو العين الى شيء من الفلسفة والى نصيب ولو نزراً من المنطق . لا بد من الرجوع الى الآباء الكريمين اذ بهذا الرجوع الى الأصل يقوى الفرع ويزدهر .

يتألف الفكر الرياضي من المحاكمة القائمة على البرهان ذي الصفة الضرورية ومن الأشياء التي تجري عليها المحاكمة .

هناك اذن في أصل الرياضيات المحاكمة الصرف والأشياء في أشكالها الأولى التي كانت عبارة عن الأعداد الصحيحة وبعض الأشكال الهندسية البسيطة وكان علم العدد أي الحساب وعلم الأشكال أي الهندسة لا يكادان يفصلان فعل المحاكمة عن موضوعات المحاكمة . هكذا كان الأمر عند الرياضيين اليونان الأوائل، وأبرزهم

الفيثاغوريون ثم استطاع المفكرون بعدما يقرب من مائة عام تقريرياً أن يتناولوا بالفحص التصورات الكلية منفكة عن التعينات الحسية ولكن هذا الانفكاك جرى خارجاً عن نطاق العلم الرياضي . جرى على يد أرسطو المعلم الأول حين أنشأ وليداً للمنطق العام هو المنطق المتصوري القائم على المحاكمة الصرف .

ورث العرب علوم اليونان وعلوم غيرهم من الأقوام الأخرى القديمة وأولوا جميع العلوم التي ورثوها عن ايمائهم الفائقة فقويت تلك العلوم وبلغت أشدّها في عهودهم .

لا شك أن علم الجبر كانت له بواكير قبل العرب ولكن استقلاله واسمه ونشأته القوية كانت في زمن الخليفة المأمون مع محمد بن موسى الخوارزمي صاحب «كتاب الجبر والمقابلة» وهو الذي احتفل العالم بذكره في عام ١٩٨٣ لمرور ما يقرب من اثنين عشر قرناً على ميلاده ، كما تقدمت الهندسة والجيل (الميكانيك) والحركات والموسيقى والنجوم مع سميه محمد بن موسى الخوارزمي وأخويه هذا الأخير أحمد والحسن حين أظهروا عجائب الحكمة على حد تعبير صاحب الفهرست . ولسنا هنا في صدد بيان فضل العرب على تقدم الرياضيات بل في صدد تطور هذا العلم وما لحقه من تطور البرهان الرياضي وتطور المحاكمة .

وكما ورث العرب علوم الأقوام السالفة وزادوا فيها ورث الأوربيون علوم العرب ، ومنها الرياضيات وزادوا فيها . في سنة ١٦٩١ عرف الرياضي الفرنسي جاك أوزانام (١٦٤٠-١٧١٨) الرياضيات بأنها علم يدرس كل ما يمكن أن يقاس أو يعد . وهو تعريف يشمل الحساب والهندسة ولا يختلف عن تصور الرياضيات عند أقليدس ويقاد يقترب من تصورها عند العرب اذا لا يبدو أن الجبر داخل فيها . وفي القرن الثامن عشر قسم العلم الرياضي إلى رياضيات بعثة وهي لا تمالج الا طرق المحاكمة والتي رياضيات مختلطة وهي تدرس خواص الكيارات الملزمة لأنشيء محسوبة وتعتمد على التجريب . وهي ما يمكن دعوته أيضاً بالرياضيات الفيزيائية كذلك نشأت اذا ذلك تسميات أخرى مثل الرياضيات النظرية والرياضيات العملية . وفي باكوره القرن التاسع عشر آثر العلماء أن يتكلموا على الرياضيات التطبيقية بدلاً من الرياضيات المختلطة .

ثم ان التفريق بين الرياضيات التطبيقية والرياضيات البحتة يبدو غير دقيق في بعض الاعتبارات . كانت الهندسة تعد من الرياضيات البحتة مع أنها تتناول المكان الطبيعي أو الفيزيائي وأصبحت اليوم معدودة من تطبيقات تلك الرياضيات . وعلى العكس كان حساب الاحتمال محدوداً مدة طويلة في الرياضيات التطبيقية وغداً يعد في الرياضيات البحتة منذ إقامه الرياضي السوفييaticي أندرى كلومغوروف Andrei Kolmogorov على مصادرات عام ١٩٢٣ .

ثم تداعى التعريف التقليدي للرياضيات نحو منتصف القرن التاسع عشر . كتب الرياضي الانكليزي جورج بول George Boole (١٨١٥ - ١٨٦٤) في كتاب له بحث فيه قوانين الفكر وطبق فيه الرياضيات على المنطق ما معناه ان الرياضيات ليس من خصائصها الاشتغال بالميد ولا بالكمية وانما هي دراسة طرق المحاكمة والبرهان . ولا شك أنه نشأ رياضيون في ذلك المهد في آم أخرى اتجهوا مثل هذا الاتجاه فدخلت الرياضيات في المنطق أو دخل المنطق في الرياضيات . وفي سنة ١٨٧٤ أوضح الرياضي الفرنسي جان غاستون داربو Jean Gaston Darboux (١٨٤٢ - ١٩١٧) أن من قضايا الرياضيات الأساسية التقييد بقانون مزدوج وهو تحديد الفرض التي يستند إليها الرياضي وتعريفها تعريفاً دقيقاً ثم الاقتصار على ما هو ضروري منها في بناء النظرية . وقد تأكّد هذا الاتجاه الشكلي فكتب صديق لهذا الرياضي وهو رياضي أيضاً اسمه جول هيل Jule Höüel (١٨٨٦ - ١٨٨٢) في عام ١٨٧٨ ما معناه أن العلم المجرد ينبغي أن يبحث أول الأمر في الفرض هل هي متوافقة فيما بينها أي ليس بينها تناقض ثم هل يمكن رجع بعضها الى بعض بحيث يكون لدينا أقل منها عدد ممكن . فإذا استطعنا أن نحقق ذلك أقمنا علماً صحيحاً من الناحية المقلانية والتجريبية ولو لم ينطبق هذا العلم على مقتضيات الواقع التي تريد أن يمثلها ذلك العلم . هذا القسم المنطقي من العلوم الدقيقة هو ما ندعوه بالرياضيات الصرف^(٥) .

ولا بد من التنويه في هذا الشأن بجماعة الرياضيين الفرنسيين الذين كتبوا باسم مستعار هونيكولا بُرْ باكي وأعادوا تأليف الرياضيات حوالي ١٩٣٩ بالرجوع الى أصلها المنطقي . وكذلك تجدر الاشارة الى الرياضي الألماني ريشارد ديدكند (١٨٣١ - ١٩١٦) منشى العبر العديث ، ثم الى الرياضي الألماني جورج

كتور الذي كانت أعماله كالثورة في ميدان الرياضيات اذ نوه بحرية الابداع فكتب ما معناه « لا أرى ما يمكن أن يحول بيننا وبين شاطئ يبدع طائفة جديدة من الأعداد حين يكون ادخالها بين طوائف أخرى يُرجى منه تقدم العلم ٠٠٠ من دون هذا التوسيع لا أستطيع المضي إلى الأمام ولكنني به أدرك كل ضروب المفاجآت »^(١). هذا وقد غدت الرياضيات في العصر الحاضر لا تقتصر على اعداد القوانين التي تنتظم الواقع وترصده وتلخص هذا الرصد بل تسبق الرصد واللاحظة وتعتمد إلى تأمل الفروض وال العلاقات التي قد لا يكون لها في الواقع تطبيقات رغبة منها في التعميم وفي قياس الأمور على مثيلاتها . وهكذا يتبدى من هذا العرض الخاطف للتطور الدائم في هذا العلم التلذيد الطريف والقديم الحديث الذي يبهر الخاطر ويقوم على أساس المحاكمة ويتقييد بقواعد المنطق وقوانينه ويستشف في الحين بعد المبين مكانته في نطاق الفلسفة والعلوم الأخرى .

* * *

ان العلم ثمرة من ثمرات المجتمع . ويمكن لمؤرخ العلوم وللفيلسوف أن يشرح علاقة العلوم وتطورها ونموها بالمراحل التاريخية وأساليب الحياة الاجتماعية وازدهارها وهو عندئذ يظهر الصفة الاجتماعية والحضارية للعلم وللمعرفة بأنواعها .

ولقد أبان الفيلسوف الألماني اشبنفلر بوجه الخصوص علاقة الرياضيات بالحضارات وذلك في الفصل الذي عقده عن معنى الأرقام . فكل حضارة تتضمن طرزاً من الرياضيات معيناً لأن الرياضيات عند هذا المفكر علم ذو منهج دقيق كالمنطق ولكنها أوسع نطاقاً منه وأكثر خصباً ، وأن الرياضيات ثانياً عنه فن صرف يضعها إلى جانب الفنون التشكيلية والموسيقى وذلك بالنظر إلى حاجتها للالهام الوجه والى المصطلحات الشكلية التي يتضمنها نومها ، وأن الرياضيات ثالثاً وأخيراً فلسفة ومتافيزياء عالية كما أوضح أفلاطون قدماً وكما أوضح ليبرنتز .

ولهذا كله يبرز اشبنفلر المعاني المختلفة التي يجدها للرياضيات في الحضارات المتفرقة ويقرن تكاملها بأوج تكامل بعض الفنون في تلك الحضارات وهذا مدعاه للرياضي إلى التأمل والتفكير والاستفادة .

* * *

لا غرو أن تتطور أصول البرهان مع تطور العلم وان بقي خلال هذا التطور
محافظاً على صفتة العقلانية الضرورية المبرمة .

لقد نوه العلماء بقيمة البرهان في العلم حتى انهم سووه به رغبة منهم في
الوصول الى اليقين فلقد قالوا : ان البرهان هو العلم منظورا اليه في أدواته وان
العلم هو البرهان منظورا اليه في نتائجه وثمراته . ومع ذلك فيصبح لنا عند النظر
في تطور الرياضيات أن نقول ان العلم هو البرهان منظورا اليه في أسلوبه أو في
طريقته أو ان البرهان هو المحاكمة العقلية السليمة .

للبرهان الرياضي أنواع عده . فهناك البرهان الرياضي النظري بشكليه
التركيبي والتحليلي . أما التحليلي فاما أن يكون مباشراً أي تفرض المسألة فيه
 محلولة واما أن يكون غير مباشر ويدعى هذا برهان الخلف حيث يظهر امتناع
نقيس القضية التي يراد اثباتها .

وأما التركيبى فهو استنتاجي انشائى تلزم فيه النتيجة عن المبادئ بالضرورة .
وهنالك أنواع أخرى للبرهان كالبرهان الاستقرائي . وأيا كان الأمر فان هذه
البراهين نظر إليها الفلسفه واعتبروها خارجية .

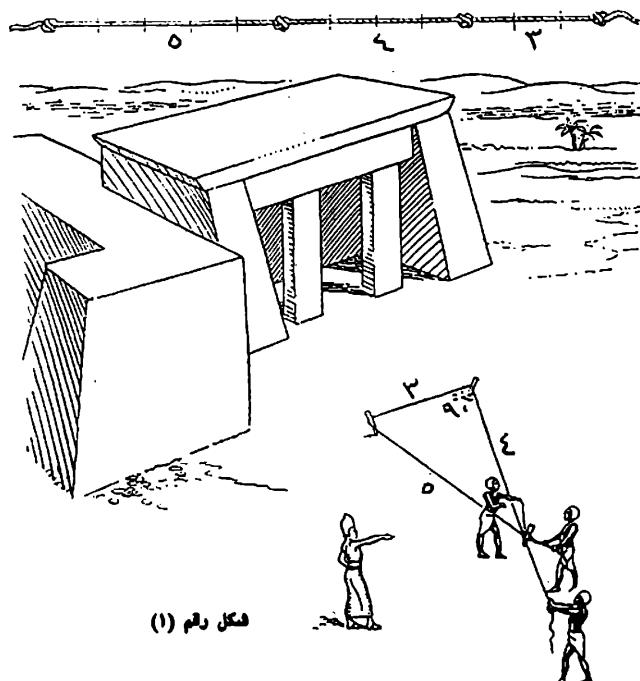
تضرب مثلا البرهان الرياضي في نظرية فيثاغورس . لقد قل من
النظريات الهندسية ما لقى في تطاول تاريخه من الشرح والتعليق والتطبيق
وحل المسائل ما لقيته نظرية فيثاغورس المعروفة في الهندسة المستوية ، وهي التي
ترتبط تكافؤ المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية مع المربعين المنشائين على
ضلعيه الآخرين .

انت لا نزال نتذكر عندما كنا طلاباً في المدارس الثانوية الموكب الضخم الذي
يرافق هذه النظرية من المسائل والتمرينات الهندسية، اذ كان الاطلاع عليها مرحلة
 مهمة في دراسة الهندسة الاقلیدية . كذلك ما زلنا نتذكر كتب المنطق التي تبحث
مناهج العلوم كيف تضرب هذه النظرية في كثير من الأحيانين مثلاً على طبيعة
البرهان الرياضي وعلى خصبه .

ويعرف مدرسون الرياضيات ما نهدى العلم من معقولة واتساق وشمولي يستهويهم
ويجعلهم يشعرون بلذة خاصة تشبيه في كمال الأداء وحسن الترتيب ودقة الارتباط
لذة الفن وجماله . وكأنني بهم حين يصلون في تدرسي لهم الى نظرية فيثاغورس

يشعرون ببلوغهم حداً جديداً يدق عليهم سعة في التطاويف الفكري . وકأنما تزلف تلك النظرية مجالاً في الهندسة الاقليدية كبيراً ينضاف الى المجالات الأخرى لأنها في الحقيقة تقابل خاصية عميقة من خصائص تلك الهندسة .

ونريد أن نتناول بالبحث « ما هي » تلك النظرية وتطور البرهان عليها . عرف هذه النظرية المصريون الأوائل والبابليون . وكانت معرفتهم لها تطبيقية وقياسية . لقد دفعت الممارسة وتنظيم الأرضي وبناء المعابد وغيرها البابليين والمصريين الى التماس الحصول على زاوية قائمة وذلك ب التقسيم حبل ثلاثة أقسام لموالها $3, 4, 5$ من الوحدات القياسية التي كانوا يستعملونها ثم تثبيت عقد التقسيم بأوتاد صغيرة أو دبابيس فيحصلون على كوس هندسي لا عيب فيه :



$$25 = 16 + 9$$

$$25 = 24 + 23$$

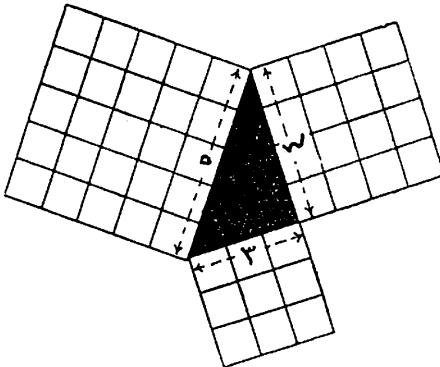
أي ان مجموع مربعي ضلعى الكوس يساوى مربع الصلع الثالث .

وكذلك الأمر اذا كانت الأقسام : ١٣ ، ١٢ ، ٥

$$179 = 152 + 20$$

$$r_1 r = r_1 y + r_0$$

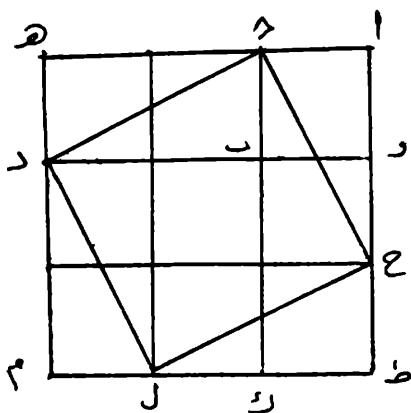
ويذكر المؤرخ اليوناني هيرودتس أن النيل كان يفيض فيزيح الأرافَ أي العلامات الدالة على حدود الحقوق عن مواضعها ويهيء أسباباً للخلاف والتزاع حول مساحات الملكيات فكانت عند المصريين هيئة مؤللة من المساحين تشرف على تنظيم الملكيات كما تشرف على تنظيم الري واقتراح مقاديرضرائب ، ولا بد في ذلك من حساب السطوح متخذين المربع وحدة يعتمدونها في هذا الحساب فأفضى بهم ذلك إلى معرفة تلك النظرية^(٢) .



شکل رقم (۲)

ويرى لنسلو هفين الذي كان أستاذًا في جامعة أبردين في كتابه «الرياضيات للجميع» نقلًا عن كتاب «تاريخ الرياضيات» لداود سميث أن الصين عرفت نظرية فيثاغورس قبل اليونان وذلك بالاستناد إلى رسوم وردت في كتاب «الملك شو لي سوان» . وهو أقدم عهدًا من فيثاغورس^(٤) . ولكن اليونان كانوا أكثر حرارةً على تسجيل علمهم وما تلقفوه منها عن جيرانهم وعن الحضارات المتقدمة .

لننفع النظر كيف أقام الفيثاغوريون من اليونان البرهان على النظرية
معتمدين مربعات ومثلثات كما في الشكل (٢) :



شكل رقم (٢)

$$\text{المربع } \text{أ ه م ط} = \text{المربع } \text{ج د ل ح} + 4 \text{ المثلث } \text{ج ه د}$$

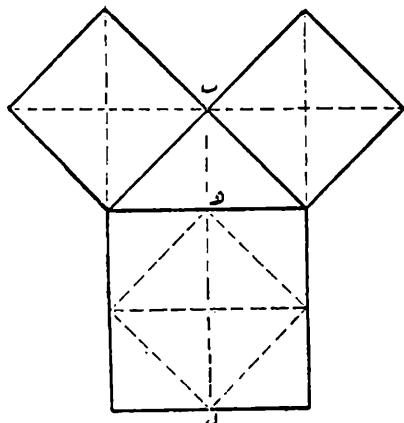
$$\text{المربع } \text{أ ه م ط} = \text{المربع } \text{ب د م ك} + \text{المربع } \text{أ ج ب و} + 4 \text{ المثلث } \text{ج ه د}$$

$$\text{واذن المربع } \text{ج د ل ح} = \text{المربع } \text{ب د م ك} + \text{المربع } \text{أ ج ب و}$$

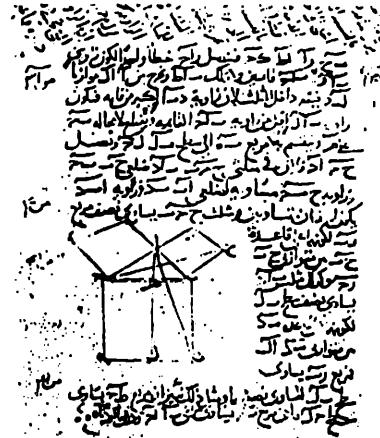
$$\text{ويكون } \text{ج د}^2 = \text{د ب}^2 + \text{ب ج}^2.$$

وقد تلقى العرب هذه المعلومات وتأملوها . ولما جاء ثابت بن قرة الحراني (٩٠١ - ٢٨٨ هـ / ٢٢١ م) عدل البرهان على الشكل الذي يتناوله كتاب الهندسة المستوية في العصر الحاضر^(٤) .

لا يأس في أن نتعقب برهان هذه النظرية. نتبين أول الأمر حالاته الخاصة فنجد فيها نوعاً من الاستقرار بحيث ينتقل الخصوص بنا إلى العموم ثم يفضي العموم إلى عموم أكثر وأشد^(٥) .

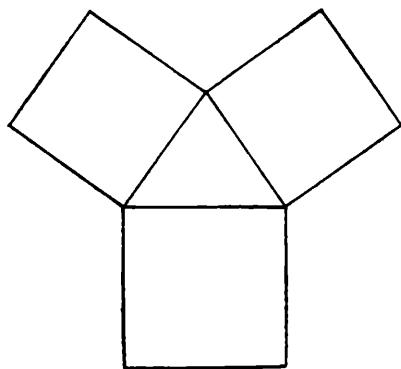


شكل رقم (٥)

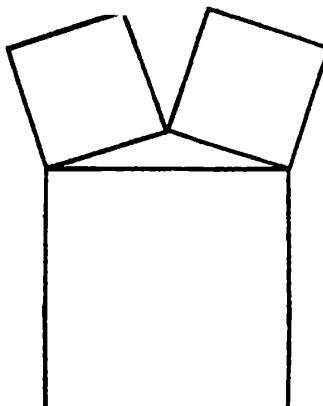


شكل رقم (٤)

أحدى المخطوطات العربية التي فيها قلوبية فيشاغورس
 (نسخت المخطوطة للمرة الثانية عام ١٣٥٠ م)



شکل رقم (۷)



شكل رقم (٦)

لتأخذ اذن في البداية حالة خاصة وهي حين يكون المثلث القائم الزاوية متساوي الساقين ، نجد عندئذ أن الشكل اذا رسمنا فيه بعض الخطوط الاضافية يحوي مضلعات متناظرة بسيطة بمجرد تأملها تتأكد لدينا صحة دعوى فيثاغورس. فالمثلثات البارزة في الشكل المخطط تبدو متساوية ومتطابقة جيماً كل منها لا يختلف عن الآخر الا بمكانه . بل نكاد نشعر تجاه تأمل هذا الشكل المخطط في هذه الحالة الخاصة ان نقل كل من هذه المثلثات وتطبيقه على المثلث الآخر لا يحول دونه أي حائل فكري ، وأن التطا逼ق بينها قوي لدرجة أن العجز الذي يشغل كل منها يلوح تاماً لمجرد المصادفة والاتفاق .

ونلاحظ أن دعوى فيثاغورس لا تصح في المثلث المتساوي الساقين اذا لم يكن قائم الزاوية ، ويبدو عدم صحتها فوراً بالنظر الى المثلث المنفوج الزاوية ، اذ يكون المربعان المنشآن على ضلعي الزاوية المنفوجة صغيرين . وكذلك لا تصح في المثلث العاد الزاوية ، اذ يكون المربعان المنشآن على ضلعي الزاوية العادة كبارين . فالتكافؤ التام لا يحصل الا حين تكون الزاوية قائمة .

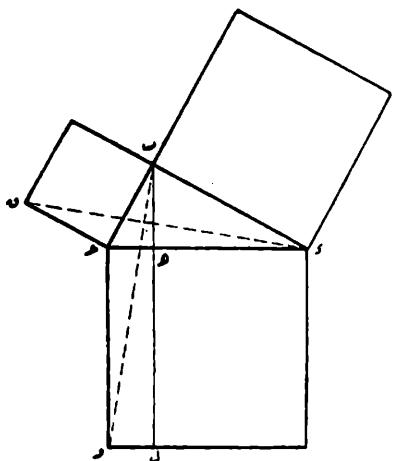
ولكن المسألة تتعقد بعض الشيء حين نريد الآن أن نبرهن على دعوى فيثاغورس من أجل كل مثلث فيه زاوية قائمة .

لم يكن كل ما سلف الا توطيئة تربوية تري في الحقيقة اراءة ساذجة وبصورة حدسية مباشرة صحة المساواة في حالة خاصة . ولكن هذه التوطئة ليست خالية النفع في اثبات المساواة من أجل كل مثلث قائم الزاوية اذا صرفننا النظر عن البرهان كما تداوله اليونان وانتهينا للتعديل البسيط الذي أدخله العالم العربي . نستطيع هنا أن نستشف امكان الاستفادة من هذا الخطيب هل المرسوم في الحالة الخاصة الأولى التي قدمناها شكل (٥) ، والذي لعب دوراً هاماً في ابراز تساوي المثلثات الجزئية وتطابقها . ان أكثر أساتذة الرياضيات حتى الآن عند برهانهم على نظرية فيثاغورس يتلمسون هذا الخط التماساً ليبدؤوا برهانهم دون أن يعرفوا لمـ انتخبوا هذا الخط دون غيره . لقد قال الباحث الفيلسوف ميرسون انه بعد خمسين سنة ما زال يتذكر الصعوبة التي كان يتلمس بها الخطوط المساعدة على البرهان . ولا شك أن هذه الصعوبة تشير الى سبل تخفيطية ممكنة مواجهة في الشكل . والتربيـة المقلية في الرياضيات من شأنها أن تقلـل هذه المواجهـات وأن

تمهد تمهيداً مناسباً لنضج البرهان ولوضوحه ولا برازه ابرازاً قوياً . ونعن حين قدمنا حالة المثلث القائم الزاوية الخاصة حين يكون متساوي الساقين تكون قد هيأنا تهيئاً ملائمة طالب الرياضيات لأن يتلمس البرهان على تكافؤ المربع الصغير المستطيل الصغير في المساحة . وذلك بعد اعتمادنا حيلة رسم الخط بـ هـ لـ . ومتي استطعنا البرهان على تكافؤ مساحة المربع والمستطيل في الجانب الأيسر اتضاع بالبداية امكان اعادة البرهان نفسه على تكافؤ المربع والمستطيل في الجانب الأيمن .

ولا يغنى أن ما رأيناه سابقاً في الحالة الخاصة من وضوح تساوي المثلثات وتصور انتقالها بالتفكير وانطباق بعضها على بعض لا يحصل هنا، فلنبحث اذن عن الوسائل التي نستطيع بها أن نقيم البرهان بصورة غير مباشرة . رسم ثابت الخط بـ لـ ووصل دق ، بـ وـ ، وأخذ نصف المربع أي المثلث بـ حدـ ونصف المستطيل أي المثلث حدـ وـ . فالمثلث بـ حدـ يساوي المثلث قـ حدـ (لأن لهما قاعدة واحدة قـ حدـ ، وارتفاعاً واحداً بـ حدـ) . والمثلث حدـ هو يساوي المثلث بـ حدـ (لأن لهما قاعدة واحدة حدـ وـ ، وارتفاعاً واحداً بـ حدـ) .

ومن السهل ملاحظة تساوي المثلثين
قـ حدـ ، بـ حدـ وـ (لأن زاويتين فيهما
متساويتين قـ حدـ = بـ حدـ ، وأن
الضلعين اللتين حول كل زاوية منها
تساويان الضلعين اللتين حول الأخرى) .
وهكذا ننتهي إلى أن مساحة المربع تساوي
مساحة المستطيل في الجانب الأيسر .
ومثل ذلك يحصل تماماً من أجل المربع
والمستطيل في الجانب الأيمن . والبرهان
كله انما يتم باعتماد سلسلة من المساويات
أو المطابقات . هذا ولكن اليقين بالبرهان
انما يتم بشيء من البطء نظراً للطول
سلسلة المساويات تلك ، ولا يتوارد هذا



شكل رقم (٤)

اليقين الا باعتماد هذه السلسلة من المساويات والمؤر بها بشيء من السرعة . وذلك أن اليقين متصل بتنظيم الذاكرة حيث تتكافئ عناصر البرهان ثم يتلامس هذا التكافؤ في زي العدس . والمعلم المربى الماهر هو الذي يقود التلميذ الى هذا النوع من التكافؤ الحدسي اذا صح هذا التعبير ، مع الانتباه عند كل برهان للسرعة الالزامية في تقديم عناصره .

ان هذه الخاصية في المثلث القائم الزاوية وهي التي يطلق عليها نظرية فيثاغورس تصور الى مدى بعيد مقولية الرياضيات وجمالها . ولم يكن فيثاغورس هو أول من اهتم اليها كما سلف آنفأ . ومن المعلوم أن العرب في باكرة حضارتهم قد اطّلعوا على هذه النظرية على طريق كتب أقليدس وحلوا بالاعتماد عليها مسائل كثيرة وطوروا البرهان عليها تطويراً ملائماً هو الذي يدرس الآن في المدارس الثانوية . ومهمها يكن من أمر هذه النظرية في تاريخ العلوم فان فلسفة العلوم تنوه بها تنوّهاً . ان المثلث القائم الزاوية في الشكل السابق يحمل على ضلعيه مربعين وعلى وتره مربع يساوي مجموعهما . فالشكل بالجملة يعطي ضرّامن الشعور بالتوازن والتكافؤ عميقاً ومعقولاً . وكأنما ينضاف الى حكم الحقيقة ، الذي يفيد أن مربع الوتر يساوي مجموع مربعي الضلعين القائمتين ، قيمة تشعر بها شعوراً بالتوازن غامضاً . ولكن هذا الشعور اذا عالجناه بالتدقيق والتحليل انتهينا الى أن الحقيقة الكبرى في الأفكار لا ترتبط باللحاظات الأولى التي نلاحظها على شكل خاص وتدرك جملة ادراكاً مباشرةً ، وإنما تقوم على العكس بجانب الشمول المتحصل في ثانياً حدس مهيناً ومروري فيه . ولست هنا نقف تلقاء برهان مصنوع على شكل بسيط معين ، بل نحاول أن نتجاوزه الى ما وراء الأشكال البسيطة ، وأن ننفذ الى مقولية البرهان في ذاته ، ونسعى أن نتلمس « السبب الرياضي » الذي يمكن ويشوّي فيه على الطراز الذي كان أفلاطون وأتباعه تقريراً يتكلمون فيه على مثل السردية القائمة في العالم المعمول . ومتى يتفاوت هذا السبب الرياضي أو المثال المعمول أدركنا خصبة هذا السبب وثراء ذلك المثال وعرفنا أن دعوى فيثاغورس ليست الا حالة خاصة بين عدد لا يتناهى من الحالات ، وأن تلك الدعوى لا تأخذ حقاً قيمتها الا عند انسوائتها في قانون عام شامل . وهنا تكون أصلة فكرة الرياضي الفرنسي بوليفان الحديث الذي رجع البرهان الى منبئه الأول .

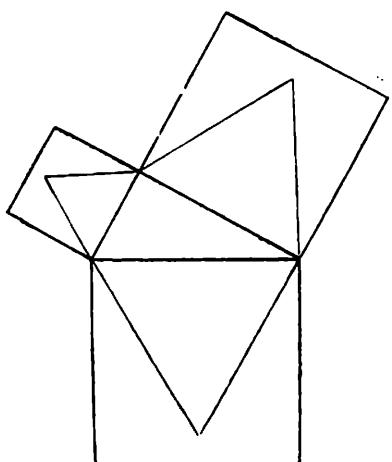
فإذا التمسنا مع هذا الرياضي السبب العميق لنظرية فيثاغورس أي اذا بعثنا عن السبب الذي من أجله كان المربع بين الأشكال الهندسية هو الذي يأتي هنا فيبرز خاصية تتعلق باضلاع المثلث القائم الزاوية لم ثبت أن نرى اعتماد المربع هنا ليس الا عارضاً وسبباً اتفاقياً وليس صميمياً . فالمربع ليس الا شكلان بين آلاف الأشكال التي تخول ابراز خاصية المثلث القائم الزاوية .

وحقاً كان للمربع في هذا الشأن ميزة تاريخية تفوق استحقاقه . وسنرى كيف تنخفض هذه الميزة عند التعمق وانسام النظر .

وفي الواقع اذا أمكن للمربع أن يبرز خاصية المثلث القائم الزاوية فلمجرد أنه « مطلع منتظم » ، وأن جميع المربعات متشابهة كتشابه جميع المضلعات المنتظمة ذات المدد المتساوي من الأضلاع .

ولا شك أن خاصية المثلث القائم الزاوية التي تعلنها دعوى فيثاغورس صحيبة من أجل كل مطلع منتظم . ويبدو ذلك بوضوح متى قبلنا تلك الدعوى في شكلها المدرسي . فمن السهل عندئذ أن نتلقن صحتها من أجل المثلثات المتساوية الأضلاع شكل (٩) . ذلك ان مساحة المثلث المتساوي الأضلاع المرسوم على ضلع مربع تساوي مساحة المربع مضروبة بـ $\frac{1}{2}$. فالسطح العاصل

يرسم مثلثات متساوية الأضلاع على أضلاع المثلث القائم الزاوية تساوي سطوح المربعات المرسومة عليها مضروبة بـ $\frac{1}{2}$. وبعبارة أخرى يكفي أن نضرب طرفي المعادلة التي تفيد دعوى فيثاغورس بالعامل $\frac{1}{2}$



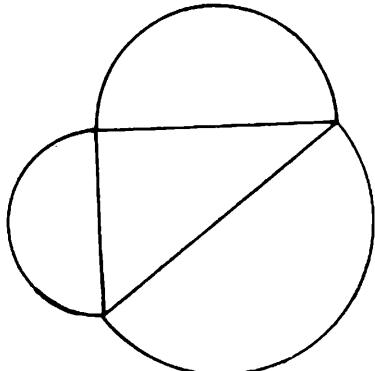
شكل رقم (٩)

حتى نحصل على دعوى جديدة وهي أن المثلث المتساوي الأضلاع المنشأ على الوتر يساوي مجموع المثلثين المتساويين الأضلاع المنشأين على الضلعين الآخرين .

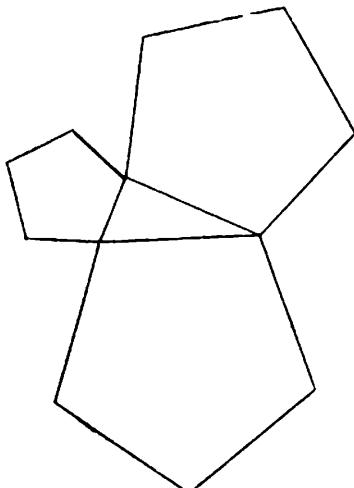
ويصح أن نعلن مثل هذه الدعوى من أجل المخمس المنتظم اذا ضاعفنا طرفي معادلة فيثاغورس بعامل أكبر من الواحد معين . ويوجه عام يصح افاده الخاصية الآتية : كل مضلع منتظم عدد أضلاعه ن منشأ على وتر المثلث القائم الزاوية يكافيء في المساحة مجموع المضلعين المنظمين اللذين عدد أضلاع كل منهما ن والمنشأين على الضلعين الآخرين .

ان نظرية فيثاغورس قد اكتسبت شمولاً جميلاً بهذه الافادة الأخيرة وتجاوزت حالة المربع الخاصة تجاوزاً كبيراً . ولكن يمكن توسيتها أيضاً وزيادة شمولها . لقد ظهر لنا أن هذه النظرية صحيحة من أجل جميع المضلعات المنتظمة . لتنعم النظر في هذا الشرط الذي هو الانتظام نتجه اذ ذاك الى التماس السبب العميق لنظرية فيثاغورس المعممة . ان هذا الانتظام ليس في الحقيقة الا تبييراً لفطرياً موجزاً عن شيء آخر هو التشابه الهندسي . ذلك أن جميع المضلعات المنتظمة ذات العدد (n) من الأضلاع متشابهة : المربعات متشابهة ، والمثلثات المتساوية الأضلاع متشابهة ، والمخمسات متشابهة وملزم

جرا .



شكل رقم (١١)

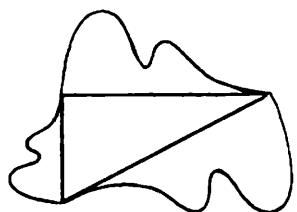


شكل رقم (١٠)

فإذا كان ثمة شكل غير مضلع ولكنه يتصف بخاصية التشابه الهندسي صحت من أجله دعوى فيثاغورس . فنصف الدائرة المرسوم مثلا على الوتر تساوي مساحته مساحتى نصفى الدائرتين المرسومتين على الضلعين الآخرين .

وهكذا عند التماس السبيبة المقلالية لنظرية فيثاغورس انتقلنا بالتدريج من المربعتين إلى المضلumat المنتظمة ، ومن المضلumat المنتظمة إلى الأشكال المتشابهة . فالسببية المقلالية تكمن في التشابه .

ونستطيع أن نتخيل أشكالاً غريبة متشابهة . منها هذا الشكل رقم (١٢) وكلها تحقق خاصية المثلث القائم الزاوية . ونكون عندئذ قد بلغنا ذروة العلوم والشمول في دعوى فيثاغورس القديمة بمجرد كشفنا عن سبب تلك



شكل رقم (١٢)

الخاصية المقلالية . وهي خاصية غريبة للمثلث القائم الزاوية في تصرفه هذا التصرف المتوازن المعمول بتوزيع جميع الأشكال الهندسية المتشابهة . وليس لغير المثلث القائم الزاوية هذه الخاصية . فهي مقصورة في الحقيقة على الزاوية القائمة في المثلث .

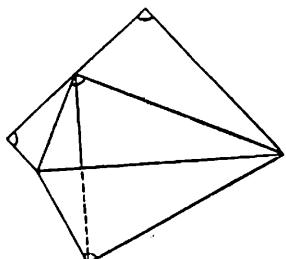
ان صفة التعامد في الخطوط لا تبقى ذاتها اذا أخذ من تسم لها . ولذلك ليس في هندسة المرسومات فيثاغورية . ولما كانت الهندسة الاقليدية متصلة بزمرة الانتقالات والتشابهات تبين أن نظرية فيثاغورس تشرف على أعماق الهندسة الاقليدية .

تبعد اذن لنظرية فيثاغورس قيمة فلسفية كبيرة . ومن المفيد حقاً بيانها في شمولها وعمومها الكبرين . ولا تجوز تعزتها والاقتصار على حالة المربع الخاصة اذ لا يظهر عندئذ عمق خاصية المثلث القائم الزاوية ولا مدى شمولها الواسع بعيد . لا يظهر «مثال» هذه الخاصية على حد تعبير أفلاطون . لا تشهد عندئذ على غور الكهف أو على اللوح الأسود الا ظلاماً لحقيقة عقلية كبيرة . فالمربع ان هو الا عرض ، والتشابه هو «الفكرة المجردة» التي

تعطى «القانون» في المثلث القائم الزاوية . والتجريد هنا يندرج على هذه الخاصية نوراً ثرأ يضيء جميع الأشكال المتشابهة التي منها المربعات .

ولكن لا ننس أن الشمول الواسع الذي بلغناه شيئاً فشيئاً وبعد لأي يبقى متصلاً بدعوى النظرية في شكلها التاريخي القديم البسيط . ذلك أنا بدأنا البرهان على صحتها بالمربعات ثم صعدنا إلى المضلumat المنتظمة فالمضلumat المتشابهة . ترى هل لذلك الشكل البسيط القديم ميزة خفية معجوبة عنا ؟

لا ريب أنه يمكن القيام ببرهان أولي على شكل آخر غير المربع ثم تعبيمه على المربع ، وهو ما صنعه بوليفان ، اذاعتمد حالة بسيطة بالفة النهاية في البساطة ، وبذلك كانه أقام البرهان على الخاصية الفيثاغورية الصهيمية ذاتها في المثلث القائم الزاوية .



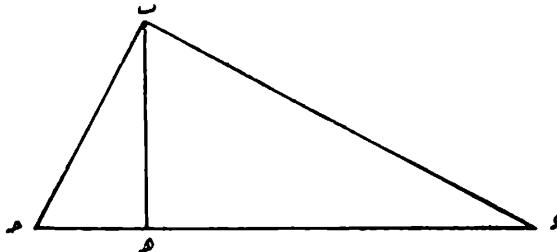
شكل رقم (١٢)

فهو قد اختار للبرهان مثلثات قائمة الزوايا متشابهة و مشابهة للمثلث الأصلي شكل (١٢) . ويبيتدر من تأمل الشكل فوراً أن المثلثين القائمي الزاويي المرسومين على الضلعين القائمين انما هما المثلثان الحاصلان في المثلث الأصلي عند رسم ارتفاعه ، والمثلث المرسوم على الوتر انما هو نظير المثلث الأصلي ،

ونلاحظ أن الخط الذي كنا بحثنا عنه للبرهان في الشكل المدرسي القديم انما هو عبارة عن ارتفاع المثلث نفسه .

بيد أننا هل نحتاج إلى رسم هذه المثلثات الخارجية ؟ إن المرء الذي تعود التجريد بعض الشيء يستطيع أن يتأمل خاصية المثلث القائم الزاوية في الشكل الآتي الذي هو أكثر الأشكال اختصاراً .

لتأمل بالفعل هذا المثلث القائم المرسوم فيه ارتفاعه بعد أننا برسمن الارتفاع أنشأنا في داخل المثلث الأصلي مثلثين قائمي الزاوية مشابهين للمثلث



شكل رقم (١٤)

الأصلی ، والمثلث القائم الزاوية الذي يمكن أن نرسمه على الوتر خارج المثلث نرسمه هذه المرة في « داخل المثلث » فهو عندئذ ينطبق على المثلث الأصلی تماماً . ويكون مجموع المثلثين $B - H - H - D$ يساوي المثلث $B - H - D$. وهكذا يكون قد تم البرهان بدون حيلة ولا تكلف .

والبرهانات على هذه الخاصية من أجل المعلمات الأخرى يسهل اشتقاها من البرهان العاصل من هذا الشكل الموجز البسيط ، اذا يمكن عندئذ أن نكتب :

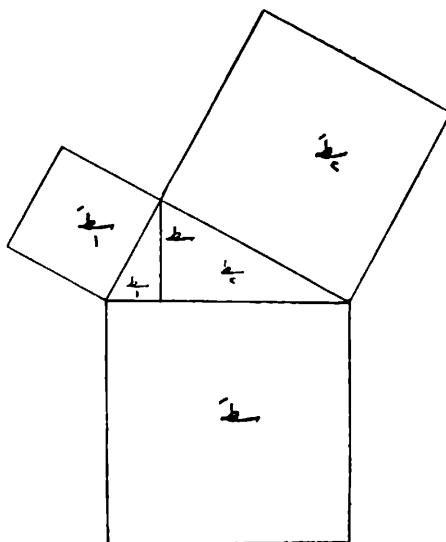
$$\frac{\text{سط } 1}{\text{سط } 1} = \frac{\text{سط } 2}{\text{سط } 2}$$

$$\frac{\text{سط } 1 + \text{سط } 2}{\text{سط } 1 + \text{سط } 2} = \frac{\text{سط}}{\text{سط}}$$

$$\text{ولما كان سط } = \text{سط } 1 + \text{سط } 2 \text{ لزم سط } = \text{سط } 1 + \text{سط } 2$$

ويترتب على ذلك فوراً أن المربع المرسوم على الوتر يساوي مجموع المربعين المرسومين على الضلعين الآخرين .

ومع ذلك فإن التشابه أيضاً بين المثلث الأصلی وكل من المثلثين اللذين هنا جزأاه يتبيّن كتابة العلاقات الآتية :



شكل رقم (١٥)

$$\frac{ج}{د} \cdot \frac{د}{ب} = \frac{د}{ب} \cdot \frac{هـ}{هـ}$$

ومنه $د \cdot ب = ج \cdot هـ$

وكذلك :

$$\frac{هـ}{هـ} \cdot \frac{ب}{ج} = \frac{ب}{ج} \cdot \frac{هـ}{هـ}$$

ومنه $ب \cdot ج = هـ \cdot هـ$

$$د \cdot ب + ج \cdot هـ = ج \cdot هـ + د \cdot هـ$$

ان دعوى فيثاغورس القديمة تفقد هكذا قيمتها التاريخية ، لتبدو مكانتها قيمة البرهان الأصيل الذي حدسه بوليفان ، وهو البرهان الذي كان ينبغي أن يتم من الوجهة المنطقية في التاريخ قبل أي برهان آخر . ذلك أنتا نرى في هذا البرهان الأصيل المنطقي خاصية المثلث القائم في ذات المثلث القائم دون الحاجة

الى اي مطلع آخر . وهو برهان منطقى متى ادركناه وعيّناه فوراً ، وهىئات من بدايته وسرعته استفلاط البرهان التاريخي وبطؤه .

ان الزمن المنطقى ذو سرعة مستحبة وكأنها ذات نشوة . اتنا نتدوّق به لذة التفكير العقلى الصرف الفعال . نحن هنا زاء هذا النسق العقلى ندرك أفواج الأشكال المتالية في لحظة مختصرة من الزمان حين نبلغ في هذا الشأن الى حدود الأمور الاستنتاجية .

ذلك أنه تلزمنا معرفة طويلة استنتاجية حين نتأمل الشكل (١٤) ونستعرض مختلف الأشكال التي تتعاقب في خيالنا عندتأملنا هذا الشكل .

وala لو اقتربنا على مجرد الملاحظة لما تجاوزنا موضوع البديهية المشهورة القائلة ان الكل يساوى مجموع الجزأين . يلزمنا اذن تفكير مليء وطويل لكي ندرك أن المثلث القائم الزاوية المرسوم فيه ارتفاعه يحمل في تضاعيفه بزرة الخاصية الفيثاغورية صرفاً تامة خالصة . وકأنما متي ادركناها فلقتى هذه البذرة في جزأى المثلث العاصلين بمد الارتفاع طالعتنا من ورائها أفواج الأزهار المتنوعة التي تزهر بعها تلك النظرية .

ومتي اعتبرنا جملة الأفكار العاصلة من هذه النظرية ابتداء من البرهان الأصيل البسيط رأينا أن الشرح الرياضي ليس تبسيطًا وانما هو تعقيد ، اذ نستطيع بالاستناد الى ذلك البرهان البسيط أن نحل مجموعة من المسائل يزداد تعقيدها واشتباها شيئاً فشيئاً .

ولا ترى بعد اذ رسمت المثلث القائم الزاوية وأنزلت من رأسه الارتفاع الذي قسمه شطرين وتأملته طويلاً ورويت فيه حتى اتضحت لك منه الخاصية الفيثاغورية كأنك تزودت من ذلك بشعاع يهديك سبل البرهانات ؟ فلو سألك سائل مثلاً أثبت لي أن المطلع المنتظم ذاتي الشعري ضلع المرسوم على الوتر يساوى مجموع المطلعين الآخرين المنتظمين اللذين كل منهما ذو اثنى عشرة ضلعاء لم تضل أمام هذا السؤال ، بل وجدته نتيجة بسيطة لما ادركت سابقاً من خاصية المثلث القائم الزاوية اذ تعلمت أن تفكّر دون أن تصنع شيئاً وأن تعلم دون أن تقوم بأي عمل .

اذا بلغنا هذه المرحلة وعرفنا «السبب الأول» في دعوى فيثاغورس عجبنا مما كتبه هيغل في كتابه «فينومينولوجيا الفكر» . ان هيغل نفسه قد اعتمد على نظرية فيثاغورس في بيان رأيه في البرهان الرياضي . فهو يرى أن البرهان المدرسي الذي كان قد ظنه الوحيد انما هو «عملية خارجية» . ولما كان التفكير في المعرفة الرياضية عنده عملية خارجية عن الشيء الذي تتفكره تبدل هذا الشيء من جراء ذلك . فالوسيلة وهي الانشاء والبرهان تشتمل في رأيه على مقدمات صحيحة ولكن المضمون غائب . فالمثلث قد قطع الى أجزاء وأجزاءه حولت الى عناصر وأشكال أخرى ولدها الانشاء ولا نعود الى المثلث الأول الا في النهاية وهو الأصل في الموضوع وقد غاب عنها خلال البرهان كله .

هذا الحكم الذي حكمه هيغل على البرهان الرياضي هو حكم أكثر الفلاسفة الذين ينظرون الى ذلك البرهان من الخارج . وهم في ذلك على قسط من الصواب لأن طائفة من البراهين المتداولة هي من هذا النوع الذي هو عملية خارجية . ولكن هيغل لم يعيش الفكر الرياضي حقاً ان صع هذا التعبير . على حين أننا هنا مع الرياضي بوليفان قد بلغنا من خلال هذه النظرية التي ضربناها مثلا الى ماهية البرهان الرياضي العميق وتبين السبب العميق فيها . وبعد اذ ادركنا السبب العميق تتبع البرهانات أماماً أفكارنا تترى بسيطة سريعة حتمية . وكأنما بذلك كشفنا عن جانب واسع من المقولية بين جوانب هندسة اقليدس ، يتضمن فيه كثير من المسائل اتضاحاً ذاتياً من تلقاء نفسها ، كدعوى أن المثلث الذي أضلاعه ٣ ، ٤ ، ٥ انما هو قائم اذ كانت تخضع للعلاقة الحسابية :

$$25 = 24 + 23$$

وكغيرها من الدعاوى التاريخية العملية المتعلقة بنظرية فيثاغورس مثل اقامة أعمدة متعددة بأطراف حبل عينانيه ثلاثة نقاط هي : ب ، ح ، د ، كما بينما آنفاً فهذه كلها أمور ثانوية بالنسبة الى حتمية البرهان الذاتي الرئيسية .



المصادر والمراجع :

- ١ - كتاب اصطلاحات الفنون للشيخ التهانوي طبعة كلكتة من ٣٧ .
 - ٢ - نفسه من ٣٦ .
 - ٣ - نفسه من ٤٢ .
 - ٤ - رسائل أخوان الصفا المقلمة من ١ .
- ٥ — La Grande Encyclopédie Française, Mathématiques.
- ٦ — Encyclopaedia Universalis.
- ٧-٨— Les mathématiques pour tous, Lancelot Hogben, traduction française, Paris, payot 1947,
p. 59 et pp. 54-55.
- ٩ - العلوم البحثة في الحضارة العربية والاسلامية بقلم الدكتور على عبد الله الطماع مؤسسة الرسالة من ١٧٩ - ١٨١
هذا وقد عم ثابت بن ربة فوجد العلاقة لم يطبع ضلوع في مثلث مختلف الأضلاع .
- ١٠ - في سنة ١٩٤٢ كلف جورج بوليفان استاذ الرياضيات في كلية الفلسفة والعلوم بالسريريون القاء بعض محاضرات في منهج الرياضيات على طلاب « شهادة الفلسفة العامة والمتخلق » بكلية الآداب من الجامعة نفسها ، وطبقت محاضراته هذه في السنة نفسها في كتاب صغير اقتصر تناوله على الطلاب . وفي سنة ١٩٤٢ عالج غاستون بشلار استاذ فلسفة العلوم بالسريريون في جملة ما عالجه برهاناً خاصاً على نظرية فيثاغوروس كان بوليفان قد ذكره في محاضرته . ثم البت بشلار ذلك في كتابه « المذهب العقلي التطبيقي » سنة ١٩٤٩ .
ونعم الذين عرفنا الاستاذين وسمعاً ما عاشرتني وقرأنا الكتابين استندنا منها في تعليقاتنا الواسعة .

★ ★ ★

فائدة لغوية املائية

في العربية الفاظ تكتب بالسين أو بالصاد ، نظمها الحريري في المقامة
الحلبية وهي :

ان شئت بالسين فاكتتب ما أبینته
 والسالغ(١) ومسطار(٢) ومُمْلِس(٤)
 والسمافن(٨) وسقر(٦) والسوق(١٠) ومسلا
 وان تشا فهو بالصادات يكتب
 مفس(١) وفقس(٢) وسراط(٦) العق والسَّقَب(٧)
 ق(١١) وعن كل هذا تفصح الكتب

□ الشرح :

- ١ - وجع البطن .
- ٢ - خروج ما في البيضة .
- ٣ - الغمر المزة .
- ٤ - هو الذي يسقط من يده ولا تشعر به يقال امثالن وامثلن وتملصن وتملصن .
- ٥ - آخر اسنان نواة الفلفل وهو السن الذي بعد السنين من البقر او الشاة وذلك في السنة السادسة . فولد البقرة اول سنة عجل ثم تبيع ثم ثني ثم رباع ثم سليس ثم سالغ سنة ثم سالغ ستين الى ما زاد . وولد الشاة اول سنة حمل او جدي ثم جذع ثم ثني ثم رباع ثم سليس ثم سالغ .
- ٦ - طريق .
- ٧ - يفتح السن والقاف يعني القرب .
- ٨ - ملتحيا الشفتين وهذا بالصاد اشهر .
- ٩ - لقة في الصقر .
- ١٠ - الغمر ودقيق العنطة والشعر .
- ١١ - مسلق وسلام بالسين والصاد خطيب بلغع مرتفع الصوت .

الفكر السياسي

عند الغزالي و الماوردي و ابن خلدون

- ٢ -

د. محمد فتحي الدرّيني

منهج البحث موجهاً ومفصلاً

أولاً : أصول الفكر السياسي الحديث والمعاصر ، مقارنة بأصول الفكر السياسي الإسلامي التي استقرت في فلسفة الإمام الغزالى ، والماوردي ، وابن خلدون ، تعرّضها فيما يلى :

آ - ان « ميكافيلى » هو الذى أثار مسألة العلاقة بين السياسة ، وبين القيم الإنسانية ، أو بين السياسة ، وبين الدين جملة ، وكان أن فصل السياسة عن كل أولئك ، فصلاً تاماً ، وحاسماً ، يارسائه مبدأ « السياسة أولاً » و مبدأ « الغاية تبرر الوسيلة » و مبدأ « الحق للأقوى » و مبدأ ما أسماه « الفضائل السياسية » و مبدأ « فن الوصولية » و « التكتيك السياسي » بوجه عام ، وهذه الأصول التي نهضت بالفلسفة « السياسية الميكافيلية » هي التي تلقاها رواد الفكر السياسي الحديث ، بل والمعاصر أيضاً - على مasisياتي بيانيه ، والاستدلال عليه - تلقواها ميراثاً فكريّاً مقدساً ، حتى في هذا القرن العشرين ، ولا سيما خلال النصف الأول منه على وجه التحديد، بما نقيم الدليل عليه .

ب - مرد تمييز « الفلسفة السياسية الوضعية بين « الفضائل الخلقية » وبين ماتتعلق عليه اصطلاح « الفضائل السياسية » على النحو الذى نراه لدى ميكافيلى في كتابه « الأمر » - صلٰى لفصرله « القيم الإنسانية والدين جملة » ، عن السياسة ، فصلاً تاماً ، وحاسماً - كما أثثنا - أقول : مرد هذا التمييز أن « الغاية » المتواحة من هذه « الفضائل السياسية » تعتم اعتبارها ، وايشارها

على تلك ، يلقد تستوجب هذه الفضائل السياسية – في نظر ميكافيلى ومن معه – اتخاذ أساليب موجلة في الوحشية والبربرية عند الاقتضاء ، لأنها هي التي تتفق – في الواقع – وطبيعة السياسة، من حيث هي «فن» واقعىً قائم بذاته ليس من مصالحها ، وغاياتها ، الدين وتعاليمه ، ومثله ، وفضائله ، لتبانينهما ، طبيعة وهدف ، فلا مجال اذن لفضائل الأخلاقية ، والقيم الإنسانية ، وتعاليم الدين ، على الصعيد السياسي ! ! !

على أن تلك القيم ، والمثل العليا ، وفضائل الدين ، وتعاليمه السامية – في نظر هؤلاء الفلسفه السياسيين ، وفي مقدمتهم ميكافيلى – لا تعرى عن نوع فائدة مرجوحة في بعض الظروف ، اذ يمكن ان يكون لها دور في المجال السياسي ، ولكن في حالات نادرة ، وذلك حين يمكن اتخاذها ، على أساس أنها مجرد وسيلة تقتضيها «الضرورة» وعلى سبيل الاستثناء ، وحسب ، لا على أنها «أصل مقصود لذاته» حال السُّلْطَنَةُ والاختيار ، او بعبارة أخرى ، أنها تمارس لاعلى أساس أنها عنصر جوهري في مفهوم السياسة ، أو غاية قصوى من غاياته .

وبدهى: ، انه اذا اختلف الأئران ، او تباينا ، مفهوما ، وطبيعة ، وهدفا ، اختلفا وسيلة ، وذرائع ، اذ الوسيلة تأخذ حكم غايتها ، بل الغاية هي التي تبرر الوسيلة ، وتحكم في تكييفها ، ايا كانت طبيعتها الأصلية .

ـ العدل الدولي – في نظر رواد الفكر السياسي الحديث ، والمعاصر – أصل عتيد ، ولكن مؤداته : أن «العقل للأقوى» لا للأعدل بالمفهوم الغلقي ، والديني ، والفطري .

وترتب على هذا الأصل أمور ثلاثة :

أولها – «تعزّة» مفهوم العدل الدولي «حتى غدا جزئا ، او نسبيا ، لا مطلقا ، وهذا النظر هو منشأ الشرور في العالم .

الثاني – (وهو أساس الأول) «تعزّة مفهوم الانسان العام » ومرد ذلك التمييز ، هو العنصر واللون .

الثالث – تعكيم القوة في العلاقات السياسية الدولية ، اثراً للتعزّة في مفهومي كل من العدل الدولي ، والانسان العام ، وصدقى لاستبعاد المبادئ والقيم الخالدة التي تعارفت عليها الأمم ، منذ القدم ، فضلاً عن تعاليم الشرائع السماوية التي أرسست مبدأ « الكرامة الإنسانية » مصدراً لحقوق الانسان العام ، حيثما كان ، وفي أي عصر وجد .

ـ ترکز مفهوم السياسة او استترجوهرها – في فلسفتها العدبية والمعاصرة – في كونها «فنوصولية» او ما يطلق عليه اليوم «التكتيك السياسي» وهذا مشعر بأنه مفهوم «ذرائي» لا موضوعي ، ومصلحي خاص ، لا قيمي ، ولا انساني .

- هـ - «الوصولية» في مفهومها العتيق والمعاصر - هي فن: اتخاذ «الوسائل» التي من شأنها أن توصل إلى غايات ثلاثة :
- أولاًها - استعمار الشعوب المستضعفه ، بأسلوب أو باخر، لاستنزاف خيراتها ، وثرواتها أو التوسيع الاستيطاني العنصري في أراضيها ، واقتلاع أهلها الشرعيين منها .
 - الثانية - الاستعلاء ، أو الاستكبار في الأرض، وبسط رواق الهيمنة الدولية بالنسبة إلى الدول الأقوى التي تملك ناصية القوة الرهيبة والمدمرة .
 - الثالثة - التفوق العنصري ، لتكون أمة هي أربى من أمة ، كثمرة للاستعمار ، أو الدافع إليه قبل التحقيق .
- و - وجهة نظر الفلسفة الوضعية الغربية بوجهه خاص - ولدى روادها في العصر الحديث ، والمعاصر - إلى قضية «الاستعمار» ، اقتضتهم أن يفسروا «ظاهرة الوجود الاستعماري في المجتمع البشري» تقسيراً ملتفقاً، وقاما على أصل موهوم ، يتفق وما زاروا به هم من مفهوم خاص للسياسة ، وطبيعتها ، ودورها ، وغايتها ، وقوام هذا التفسير في تأميمهم الفلسفى: أن الاستعمار «ظاهرة طبيعية» أي تقتضيها طبائع الأشياء ، وتحتمها سنن الوجود ، بل هي ثمرة منطقية ومعقولة للتفاوت العضارى والعلمى بين الأمم والشعوب ، وليس أمراً يشكل عدواًنا ، أو بغياناً ، أو ظلماً ، أو فساداً في الأرض .
- ز - وأيضاً ، مما يبرر وجود «ظاهرة الاستعمار» - في اعتقادهم - أنه أبشع وسيلة للتمكن من خلق «المجال العيوي» بالنسبة إلى الدول الأقوى ، والأغنى ، والأكثر تعظزاً وتقديماً ، لتنفذمن ذلك «المجال العيوي» مصرف لقوابها الفائضة العارمة ، الأمر الذي يفسر - في نظرها - سبب نشوء حقها الطبيعي والمقبول في ضرورة الاستسلام على «الم الواقع الاستراتيجية» في البلاد المستعمرة ، تمكيناً لها من الدفع عن مجالاتها العميقة هذه ، وذلك بيسقط هيمنتها الدولية - سياسياً ، واقتصادياً ، وعسكرياً - بفضل ما تملك من فائض القوة ، وما ارتقت إليه من بالغ الشأن في «العلم» و «الحضارة المادية» و عملاً بما ابتدعته من سنة «البقاء للأصلح» الذي يسوغ إبادة الجنس .
- ح - إن من أصول هذه السياسة في المجال الداخلي - أن من «العمق» و«العجز» بل و «القباء» ان يخلص رئيس الدولة لشعبه أو أمته ! ! ! أو أن يرعى مصالحهم على نحو يفوق رعايته لمصالحه الخاصة - بل ينبغي - حتى يمكن من الاحتفاظ بمنصبه، ويبقى في «سدة الحكم» - أن يتحقق أموراً ثلاثة :
- أولاًها : القوة .
 - الثاني : الشهرة .
 - الثالث : العقلة .

ط - « السيادة » - باعتبارها أهم ركن من أركان الدولة ، يراها الفيلسوف الانجليزي المشهور « هوبيز » ، ملكاً خاصاً لمن أسماء « العملاق » أو «الذئب » ومقصوراً عليه ، ويعني به « رئيس الدولة الأعلى » « مما يشعر ، أن « الرعية » أو « المواطنون » بالنسبة إليه « أفراد » قد سلبوا حقوقهم الطبيعية ، ولا سيما في السلطة ، وغدوا بلا وجود سياسي ، ولا كيان شرعي بل ترى « هوبيز » هذا - على سبيل المثال - وهو أعمق فلسفياً سياسياً في العصر الحديث وفي نظر الانجلزيز انفسهم - تراه يرفع من شأن « العملاق » صاحب السيادة « ليبلغ به مستوى » الله صغير « لا يسأل عما يفعل » بناء على أصل وهي فلسفي سياسي ، قد ابتدعه هو ، ومفاده : أن السيادة في الدولة ، قد انعدلت منذ البداية ، لرئيسها الأعلى ، دون أن تلقى على عاتقه « التزاماً » ما ، أو تتجه إليه أي « مسؤولية » ويُسوّغ « هوبيز » هذا النظر ، ويفسره بأمر وهي أيضاً ، مستمد من بنات أفكاره هو - إذ لا وجود له في الواقع التاريخي فضلاً عن السياسي - مفاده : « أن رئيس الدولة ، إنما يملك « حق السيادة » وحده - وهو « حق الأمر » - ويتصدر تصرفاً سياسياً عاماً ، على الأمة ، وفق ارادته العرة المطلقة ، ودون قيد ، سوى ما أسماء « القانون الطبيعي » - وهو قانون مهم ، وغير مسطور ، وقد اتخذَ سندًا فلسفياً ، وظاهراً قوياً للمذهب الفردي ابن الثورة الفرنسية - أقول يفسر « هوبيز » مشاهذه « السلطة المطلقة » لرئيس الدولة ، بأنه لم يكن طرقاً في « العقد » الموهوم الذي اعتبره أساساً لنشوء الدولة ، وإنما هو عقد أثير فيما بين الرعية أنفسهم - بعضهم قتيل ببعض - فلا يتوجه عليه وبالتالي أي التزام ، أو مسؤولية ، لأنه - في تصوره - لم يكن طرقاً فيه !

ثانياً : مقارنة هذه الأصول ، باصول الفلسفة السياسية في الإسلام .

آ - « المعاير » أو « الموازين » التي أصطنعتها السياسات الدولية - ولا سيما في هذا القرن - قد ثبت بالبحث المستقصي ، أنها انحدرت ميراثاً فكري يامقايساً من « مفاهيم السياسة الميكافيلية » .

ب - ميكافيلي ومن دار في فلكه من رواد الفكر السياسي الحديث والمعاصر لم يقيموا أفكارهم على أساس من مبادئ متكاملة ، أو أصول منطقية معقولة ، أو تفكير فلسي موضوعي ناضج ، بقدر ما جاءت أفكارهم ثمرة لتجارب واقعية قاسية قد عاشوها ، فكانوا متعينين بتصوير الواقع القائم ، على أنه هو الأصل ، ويحاولون تغييره بالأسلوب عينه ، من الظلم ، والقهر ، والسلط ، والتراث غير الإنسانية ، دون محاولة منهم معالجة الأوضاع القائمة بما يرتقي بالأمة والسياسة إنسانياً .

ح - التبرير الملفق - في الفكر السياسي الوضعي - لظاهرة الاستعمار في المجتمع البشري ، بمقولة : أن «الوجود الاستعماري» أمر يستلزم نشوئه قيام الدول الكبيرة الموفورة القوة ، والجيوية ، والعلم ، أو التي بلغت شاؤاً بعيداً في التقدم الحضاري بوجه عام في كل عصر ٠

د - أصول الاسلام في فلسفته السياسية هي على النقيض من اتجاه الفلسفة السياسية ، ومنها معاربة الاسلام للتمييز الفنيري الذي استوجب الاستعمار السياسي والاقتصادي ، والعسكري ، لتكون امة هي اربى من امة ، وأن جعل الناس شعوباً وقبائل - في ضوء العكمة القرآنية - أمر واقعي ، وليس تقاضلاً شرعياً ، بدليل أنه جعل مسبوق بوحدة الأصل ، من ذكر وأثنى ، مما يشعر بالوحدة الإنسانية !

ه - يرسى الاسلام أصول الأخلاق التي لا تنفصل عن أصول فلسفته السياسية مطلقاً ، لوحدة التشريع الامر فيها ، ويربطها بال بصيرة الفطرية ، ايذاناً بثبات ماهيتها ، ان تتباينها ، او تتفاوتها ، او تتعارضها كثرة طررو الأعراف ، وتبين البيشات ، لأن « حقائق الأشياء لا تتبدل » ٠

و - مناط السياسة الرشيدة العادلة - في النظر السياسي الاسلامي ، ولا سيما في الفكر الغلدوني - هو « انسانية الانسان » مما يتنافي مع مبدأ تبرير الغاية للوسيلة ، او « الفضيلة » او المصلحة المشروعة ، غاية ، لا تبرر الوسيلة ، أسلوبها ، اذا كانت متنافيتين ، لأنهما وحدة لا تتجزأ ، مفهوماً وحكمـاً ٠

ز - مفهوم « العدل الدولي » - في نظر ميكافيلي - بما يفسره بكونه « مصلحة الأقوى » هو على « النقيض » تماماً من « مفهوم العدل » - في ميزان الاسلام ، وبينات هداء ، وأصول العقـ فيه ٠

ح - « القوة » في مفهوم السياسة الوضعية التي اندرت اليها ميراث من الفكر السياسي الميكافيلي - بدليل اعتبارها أنها هي « العدل الدولي » بعينه ، أي كانت طبيعتها وأهدافها - وهي التي اطلق عليها القرآن الكريم « الطاغوت » أو الطغيان والكفر ، لأنـه كفر بالله تعالى ، وكفر بالقيم الإنسانية الحالية !

ط - « الفضائل السياسية » - في مفهوم السياسة الوضعية لدى روادها المحدثين والمعاصرين - تمثل « مواقف الاثم الكبيري » في شرعة الاسلام ، أو « كبار الاثم » في مفاهيمه السياسية ٠

ي - مفهوم « السيادة » في تصویر الفیلسوف السیاسی الانگلیزی « هویز » في
الصر العدیث ، یمتد الى مفهوم « القوّة » بسبب ، بما هي تعبیر واقعی عن
ارادة « العملاق » المطلقة ، حتى بالنسبة الى شعبه ، او امتة ، فضلاً عن
الشعوب والامم الاجنبية الاخرى !

ك - خصائص الحاکم الاعلى - في الاسلام - مقارنة بخصائصه في الفلسفة
السیاسیة الوضعیة ، وفي ضوء الفکر السیاسی للنّى رواده المحدثین ،
والمعاصرین .

ل - « العقد السیاسي » الذي توهّمه الفیلسوف الانجليزي « هویز » تفسیر النشوم الدولة ،
وتبريراً لاطلاق سلطة الحكم ، لم يقع ، لا في الماضي ، ولا في الحاضر ، ولا نظن ان احداً
يغاله يقع مستقبلاً أبداً ، لما فيه من نزول الامة عن سيادتها جملة ، وسلب
الأفراد حقوقهم الأساسية ، واهدار مصالحهم العیوبیة العقیقیة ، واستبداد
سلطة الحكم ، بعجة فاسفیة ملتفقة ، مؤداتها : أن « الحاکم الاعلى » لم يكن
طرقاً فيه ، فلا يسأل عما يفعل ، بخلاف « عقد البيعة » في الاسلام - وأساسه
مبدأ الشوری السیاسیة - فهو عقد حقیقی ، واقعی ، من خصائصه « امكانیة
التطبيق » - ماضیاً ، وحاضرًا ، ومستقبلًا - والحاکم طرف اساسی فيه ،
والمسئولة فيه متبادلة ، بين الراعي والرعیة ، « الامام راع ومسئول عن
رعايته » وهو وكيل عنها ، في تنفيذ شرع الله فيها .

م - « السيادة » في الدولة ، وما تستلزمه من « السلطة العامة » في الفکر
السیاسی الاسلامی ، وفي تصور الامام الغزالی ، والماوریدی ، وابن خلدون .

ن - « الأمة » بکاملها ، هي التي تمارس مقتضيات « السيادة » واقعاً وعملاً ،
بما تورثها من « السلطة العامة » اذ « لا سيادة بلا سلطة » وان كانت السيادة
- نظرياً - انما تعنى « هیمنة التشريع » و « حق الأمر » وهو - في الأصل -
حق الله تعالى : « انِّي العکم الاله »

ص - الأساس الفقهي « لعق الأمة » في ممارسة مقتضيات « السيادة » إنها هي
صاحبة « المصلحة الحقيقة في السياسة والحكم ، شرعاً » بدليل توجیه
الخطاب الشرعي اليها - قرآن وسنة - بالتكلیف الأمر ، اذ التکلیف أحکام ،
والأحكام معلّلة بمصالح الأمة « العباد » - كما هو معلوم - والحكم الشرعي
- أصولياً - هو خطاب الله تعالى المتعلق بفاعل المکلفين ، وأول مظهر
ذی شأن لسلطة الأمة هو حقها في الانتخاب ورئيسها الأعلى - عملاً بمبدأ
الشوری - وبادرتها العزة ، وكيلًا عنها في ممارسة حق السيادة عملاً ،
على مقتضى النظر الشرعي ، لتدبیر الأمر ، والقيام عليه بما يصلحه !

ع - ينبغي التمييز ابتداء ، بين « السيادة » التي تعني « المشروعية العليا » - نظرياً - وبين ما تقتضيه من « السلطة العامة » في حالة العركات والتنفيذ ، المثلثة فيما يسمى « السلطة التنفيذية » التي ينبغي أن تطاع ، إذا كانت أوامرها وتصراتها ، مطابقة للمشروعية العليا ، وهي « السلطة » المشار إليها بقوله تعالى: « ولتكن منكم أمة ، يدعون إلى الخير ، وينامون بالمعروف وينهون عن المنكر » ولا ريب ، أن الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، تعبير موجز شامل ، يتضمن التشريع كله ، وإنشار إليها أيضاً بقوله تعالى: « وأطِيعُوا الله ، وأطِيعُوا الرَّسُول ، وأولُو الْأَمْرِ مِنْكُمْ » .

ش - من المفروض أن تكون أوامر « السلطة » وتصرفيها السياسي العام ، على سمت « المشروعية العليا » ومطابقاً لها ، تستوجب « حق الطاعة » على الأمة ، وهذه هي « دولة القانون » أو « الدولة الدستورية » غير أن « السلطة العامة » قد تتعرف عن « مقتضيات المشروعية العليا » فت فقد بذلك « حق الطاعة والنصرة » ، فالسيادة والسلطة العامة اذن - في التشريع الإسلامي - أمران مختلفان ، تصوراً ، ووقعاً ، وإن كان من المفروض أن يتطابقا تصوراً ، وما صدقاً .

ف - الإمام الغزالى ، اذ يؤكد ضرورة « السلطة العامة المركزية الموحدة » للدولة ، حيث يطلق عليها « السلطان القاهر » الذي يتمثل في «ولي الأمر » المطاع ، أقول : اذ يؤكد الإمام الغزالى « ضرورة السلطة العامة » يبيّن لنا من شاهرا ، ويفسره ، بان « السيادة » التي تعني « المشروعية العليا » وهيمنتها على تصرف الدولة ، ووجه نشاطها ، في السياسة والحكم - قواعد ، وأحكاماً ، بل ونظاماً عاماً أمراً - تلقى بمسؤولية السياسة العليا على عاتق رئيس الدولة الأعلى ، عن منى التزامه بتنفيذ هذا التكليف ، ومبلغ الدقة والأخلاق في تطبيق هذا النظام العام ، نيابة عن الأمة ، ونسبة نجاحه في تحقيق مصالحها الحقيقية المعتبرة ، فرئيس الدولة - في فلسفة الإسلام السياسية - ينبغي أن يكون مطيناً قبل أن يكون مطاعاً .

ص - الغزالى ، والماوردي ، وأبن خلدون - في فلسفهم السياسية الواقعية ، والمشتقة من التشريع الإسلامي - يرون ، أن « المسؤولية الكبرى » تقتضي أن تتخذ السلطة العامة وسائل الإكراه المادي والمعنوي ، إذا اقتضى الأمر ، لتنفيذ النظام العام ، وهو ما عاشر عنه « بالسلطان القاهر » والقهر إنما يعني الإكراه بطلاق - مادياً ومعنوياً - وهو مؤدى قول الإمام الغزالى : « حملًا للناس على مراشدهم » والعمل إنما يعني الإكراه قهراً ، إن لم يستجيبوا ويمتنعوا طوعاً ، اذلاً يترك « الحق » والعدل » لرادات الناس المطلقة ، فقد يعني بعضهم على بعض ، بحكم الانانية والهوى ، والجهل أحياناً ، وهو عين المعنى الذي عبر عنه ابن خلدون ، في بيانه ، لحقيقة

وغلقى الدولة ، ومهامها ، بقوله هي : « القيام بمهام النبوة ، لعمل الناس على مقتضى النظر الشرعي » ويعنى بمقتضى النظر الشرعي ، « المشرعية العليا » وهي « السيادة » وما تستلزم من السلطة والقوة والقهر ، حتى يستقيم الأمر . ولا دليل أن القهر على الحق وعلى العدل ، والالتزام بالشرعية ، كل أولئك « عدل ، ومصلحة » بلا مراء ، والإسلام قائم عليهم ، والا « فلن ينفع تكلم بحق لا نفاذ له » ولن يكون المجتمع سياسيا - في نظر الإمام الغزالي - ولن تتحقق فيه بالتالي أهداف الدولة ، أو يتتحقق الأمر فيها ، على أساس الحق والعدل والتصفية ، الا بذلك ، وما لا يتم الواجب الا به ، فهو واجب .

ق - الإمام الغزالي ، يرسى أهم قواعد العدل والانصاف - في كتابه التبرير السبوك - تعديدا لأبعاد « المسئولية السياسية العامة » في الدولة ، تقييدا لما ينشأ عنها من حق ممارسة السلطة ، وما تستلزم هذه السلطة بدورها من « القوة القاهرة » - بوجه خاص - القول : تقييدا لها ، بقواعد العدل في رعاية الأمة - أفراداً أو جماعات - إبان التصرف السياسي العام عليهم ، بما يشمل الوفاء بحقوقهم السياسية ، والاجتماعية - وهي التي تسمى اليوم الحقوق الجديدة - والحقوق الاقتصادية ، والأمنية .

د - من أهم أصول العدل والانصاف - في نظر الإمام الغزالي ، أو القواعد التي من شأنها ، أن توصل إلى تحقيقه . هو : « أن يدرك الرئيس الأعلى للدولة ، أبعاد « الولاية العامة » التي يتولى أمرها ، وأن يقدّرها حقّ قدرها ، ويعي ما لها من شأن وخطر وأثر ، ومعنى ذلك : أن يدرك «حقيقة وأبعاد مسؤولية الحكم » وحجم أعباء هذه الولاية ، وما يطلب إليه من تحقيق « مقتضيات سياستها العليا » اذ تطبق العدل ، والنهوض بمسئولياته ، على الوجه الأوفي والأكمل ، فرع عن تفهم مضمونه ، وتعديله طبيعة وسائله .

ش - على أساس ذلك ، تثور « مسؤوليته بما يفعل » ليغدو تصرفة منوطاً بمصلحة الأمة ، عملاً بالقاعدة المحكمة في التشريع الإسلامي : « التصرف على الرعية ، منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ؟ لا بمصلحته هو ؟

ت - يقر الإمام الغزالي ، مسئولية رئيس الدولة - المباشر وغير المباشر - فيري : أن مسؤوليته السياسية عن نوابه ، ووزرائه ، وموظفيه - في تسلسلهم الهرمي - هي عين مسؤوليته هو عن تصرفة السياسي العام المباشر ، ولا سيما المسؤولية عن دفع الظلم ، لأن دفع الظلم من باب أحقاق الحق ، وهو تطبيق لمقتضى العدل ، في كافة مراتبه ، ووظائفه ، ومفهوم العدل - في الإسلام - لا يتغير ، فكل ذلك ، ما يقابله من الظلم ، لا يتغير : أيضاً ، والمسئولية متوجهة إلى ذلك كله ، أي كان مصدره ، وأيا كان موقعه .

ت - ومؤدى هذا ، أن أي سبب من أسباب الفلم ، يباشره أحد مرؤوسيه ، أيا كانت صفتة أو مستواه ، هو منسوب الى رئيس الدولة شرعا ، وتبعد المسئولة قبيلاً ، كانه هو الذي باشره ، وهذا أصل عيده في سياسة العكم في الإسلام .

خ - من قواعد العدل والانصاف التي ينهض عليها التصرف السياسي العام على الأمة - في فلسفة الإمام الغزالي - أن ايثار أسلوب العنف والشدة في تنفيذ الشرائع ، والقوانين ، والنظم ، هو من أقبح صور الفلم ، اذا كان من الممكن أن يتم تجنبها ، وتحصيل المقصود منها ، بما دون ذلك ، من الرفق ، واللئن ، وفي هذا اشاره باللغة ، الى أن « السياسة لا تعنى « الاستطالة » أو « التعبير » أو « ارهاق الرعية » أو « تقويض البُنى المعنوية فيهم » بل « الكرامة الإنسانية » هي أساس ممارسة السياسة في الإسلام ، عدلا وانصافا ، باعتبار أن الأمة هي صاحبة الشأن ، والعق ، والمصلحة ، ابتداء ، ما لم يُسقط المكلَّف نفسه عصته ، وكرامته ، باختياره ، ومعض ارادته .

ذ - الإمام الغزالي ، يشتق معياراً نفسيًا ، أو « أصل روحياً » من تعاليم النبوة ، ليقيمه قاعدة عامة للعدل والانصاف ، تستند إليها ممارسة السياسة والحكم - وهي - فيما نرى - أصدق معيار وأدقه ، واقربه صلة بالعقيدة ، ومفاده : « أن على الحاكم ، أن ينصف الناس ، في كل قضية تعرض عليه ، كما يجب هو نفسه ، أن يحكم عليه بالانصاف والعدل ، فيما لو كان واحدا من الرعية ، وكان الحاكم غيره ! » .

ن - الإمام الغزالي - على الرغم من نزعته الصوفية - يجمع في فلسنته السياسية ، بين الدنيا ، والآخرة ، جمعاً محكماً - في مواطن عديدة من مؤلفاته ، بل يجعل منهما كليهما ، محوراً لبعوثه السياسية ، فلا تتجدد « يعترف الدين » ليُرفع من شأن الآخرة « بل تراه يؤكِّد أصلاً هاماً في فلسنته السياسية ، مقتضاه: أن كلاً منهما ، توأم للأخر ، اذ لا قيام للدين الا بانيسياسته ، بحيث تبدو الصلة بينهما - في اعتقاده - عضوية وثيقى لا تتفك بحال ، وبموازين ، الآخرة يكتسب العمل السياسي في الدنيا ، روحَ الخلق ، والفضيلة ، والاستقامة ، والنزاهة ، والأخلاق ، والتفاني ، ومن ثم يتم تحقيق سائر القيم ، مما ينادي بالسياسة عن معنى « التراثية » او « الوصولية » وعلم الشعور بالمسئولية ، هذا الأصل الذي تمحورت عليه بحوث الإمام الغزالي في السياسة والحكم ، مشتقاً صلمن فلسفة الإسلام السياسية .

على ان لهذا البحث صلة . ونشرع في تفصيل القول مع الاستدلال والتوجيه .

الفكر السياسي عند الفزالي والماوردي وابن خلدون

- ٢ -

أولاً - أصول الفكر السياسي الحديث ، مقارنة باصول الفكر السياسي الاسلامي التي استقرت في فلسفة الامام الفزالي ، والماوردي ، وابن خلدون .

ان الاعتقاد السائد لدى الكاتبين في الفلسفة السياسية ، من المحدثين ، بل والمعاصرين ، أن « ميكافيلي » الايطالي ، يُعتبر « علماً عالياً خالداً ^(١) » من اعلام « السياسة الواقعية » ^(٢) بدليل ، أن معظم القادة ، والزعماء ، والساسة ، في غرب أوروبا ، بوجه خاص ، كانوا يتلقون أصول سياسة « ميكافيلي » في كل عصر ، وحتى يومنا هذا ، يتلقؤنها ميراثاً فكرياً ، وسياسيًا مقدّساً ، ويسترشدون بها في نشاطهم السياسي ، عملاً ، حتى انهم ، ليعتبرون كتابه المعروف: « الأمير » انجيل السياسة ^(٣) .

هذا ، ومن أبرز الساسة ، والرءساء وقادة العرب ، في عصرنا الحاضر ، ممن تأثروا بالفلك السياسي الميكافيلي : « موسوليني وهتلر » وما - كما هو معلوم - من أشعلوا نار العرب العالمية الثانية ، وتوكوا كيبرًا ، وقد ذهب ضعيتها أربعون مليونا من البشر !

اما « موسوليني » فمن المؤكد أنه درس كتاب « الأمير » دراسة وافية ، متعصّقة ، بدليل أنه علق عليه ، في كتاب طبعه عام (١٩٤٦) بل صرّح بأنه « يربط الفاشية بالميكيافيلية ^(٤) » وتراء يصنف « الفقه السياسي الميكافيلي » - انصح هذا التعبير - بأنه أضحت اليوم أكثر حيوية مما كان عليه منذ أربعة قرون خلت !

وعلى هذا ، يعتبر كتاب « الأمير » مصدراً أساسياً هاماً لأصول السياسة الدولية في هذا القرن العشرين ، متعمّقاً في توجيهها ونتائجها ، ومصيراً كثيراً من شعوب الأرض . وأما « هتلر » فلم يكن أقل تأثراً أو اعتزازاً بالميكيافيلية من موسوليني شأن كثير من ساسة الدول الغربية الاستثمارية ، على الرغم من ادعائهم بالديمقراطية ظاهراً ، وقد يكونون صادقين مع أنفسهم في بلادهم ، ولكنهم ليسوا كذلك بالنسبة إلى الدول الأجنبية ، ولاسيما في بلاد الشرق : في آسيا وأفريقيا ، من الدول العربية والاسلامية .

هذا ، وقد جاء في كتاب « العقد الاجتماعي » للفيلسوف الفرنسي « جان جاك روسو » أن ميكافيلي قد أعطى – من خلال كتابه الأبر – دروساً للشعوب ، هي أعظم آثراً مما أعطى للرؤساء والساسة ، والقادة ، والزعamas ، من قبل أنه يكشف عن « سياسة الطفاة ، وأساليبهم »^(٥) .

ونحن – ازاء هذا – لايسعنا الا أن نشير – ولو بابجاذ شديد – الى أصول السياسة الميكافيلية ، باعتبارها تراثاً مقدساً لدى أبرز ساسة وقادة القرن العشرين ، والمسئولة عن نتائج العرب العالمية الثانية ، وقد وصفت بأنها « سياسة واقعية » لا نظرية ، ولا مثالية ، ولكنها تعبير حي عن المطامع ، والأهواء ، لدى الدول القوية ، ولدقته في هذا الوصف قد رفعته الى أن يوصف ، بأنه « علم عالمي خالد » ثم نعمت مقارنته مجملة – بقدر ما يتسع المقام – بينها وبين أصول الفكر السياسي الإسلامي لدى أهل رواه : « الفرزالي والماوردي ، وأبن خلدون » ونشرع في عقدهذه المقارنة على الوجه التالي :

آ – ان « ميكافيلي » – كما هو معلوم – يفصل السياسة عن الأخلاق ، بل وعن الدين جملة ، فصلاً تاماً ، وحاسماً ، وما زالا منفصلي في معظم سياسات العالم التي تدور في فلك الفكر السياسي الميكافيلي – عملاً وممارسة – ولا احال أنهما مسلطقيان !

ب – ابتداع ميكافيلي لفكرة « الفضائل السياسية » بدليلاً عن « الفضائل الأخلاقية » ، و « تعاليم الدين السامية » فالسياسة الواقعية » – في نظره – فن قائم بذاته ، وذات ميزة خاصة ، فإذا كانت « السياسة » – في نظره وفي الواقع الذي عاشه – انساعتي « فن الكذب السياسي ، والماروحة ، بل وتفضي باتخاذ الوسائل الوحشية ، والبربرية ، ان اقتضت الاحوال ذلك » فإن « فضائل السياسة » من هذا القبيل ، بل هذا هو الأصل العام في فلسفة السياسية الواقعية .

ج – أما « الفضائل الأخلاقية » فانيا تستخدم مجرد وسائل أو « ذرائع » سياسية استثناء ، شريطة أن توصل إلى الفرض المنشود ، وأن تعجز الوسائل الأصلية الأخرى عن تحقيقها ، أو بعبارة أخرى ، ليست « الفضائل الأخلاقية » مقصودة لذاتها ، في مثل هذه الحال ، بل لكونها مضمونة النتائج ، تعجز الفضائل السياسية عن تحقيقها في ظروف معينة .

ويؤيد وجهة نظره هذه ، بحجة نفسية «سيكولوجية» مؤداها : « ان الناس لاينظرون إلى طبيعة الترائع المتغيرة عادة ، وإنما ينظرون إلى « النتائج » – في حد ذاتها – حتى إذا تتحقق الغايات ، كانت هي الكفيلة بتبرير تلك الوسائل ، أي كانت طبيعة الترائع المتغيرة ، وزونها الخلقي أو الديني .

وعلى هذا الأساس النفسي والواقعي ، وضع ميكافيلي ، مبدأ السياسة المعروف : « الغاية تبرر الوسيلة » ، ومبدأ : « السياسة أولاً » أي قبل الفضائل الخلقية ، بل قبل تعاليم الدين ، ومثله وقيمته .

هـ - العدل الدولي - في نظر الفكر السياسي الميكافيلي ، وما يدور في فلكه - يترکر في مبدأ « العق للأقوى » وليس للأعدل ، في المفهوم الأخلاقي ، والديني ، والنظري . ويترکر عن هذا أمور ثلاثة ذات أثر بالغ في تكوين طبيعة العلاقات الدولية ، وفي مدى استقرار الأمن والسلم العالميين :

أولها - تعزّة مفهوم العدل الدولي :

حتى غدا جزئياً ، أو تسيباً ، يتمتع به بعض شعوب الأرض ، من تملك ناصية القوة ، بمعنى أنه ليس « مطلقاً » تتمتع به كافة شعوب وأمم الأرض ، باعتبار أنه « حق إنساني مشترك » .

الثاني - تعزّة مفهوم الإنسان العام .

ومرد ذلك التمييز ، النصر ، اللون ، واللغة ، ولعله الأساس في تعزّة مفهوم العدل .

الثالث - تحكيم القوة في العلاقات السياسية الدولية ، أثراً للتعزّة في مفهومي كلٍ من « العدل الدولي ، والانسان العام » وصدى لاستبداد نباديء والقيم الخالدة التي تعارفت عليها الأمم ، منذ القدم ، فضلاً عن تعاليم الشرائع السماوية التي كفاماً فضلاً ونعمة ، أن أرست « مبدأ الكرامة الإنسانية » مصدرًا لحقوق الإنسان العام ، حيثما كان ، وفي أي عصر وجد ، ولا سيما في التشريع الإسلامي : « العريبة » في الفكر والمستقى : « لا اكره في الدين » و « المساواة » في أصل الاعتقاب الإنساني « يا أيها الناس أنا خلقتكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن اكرمكم عند الله أتقاكم » ، و « الرحمة الشاملة » « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » لا للمسلمين خاصة ، و « العدل المطلق » حتى شمل بعمومه وأطلاقه « الأعداء » يقول تعالى : « ولا يجرمنكم شأن قوم على الاتباعوا ، اعدوا هو أقرب للتفوي » وغير ذلك كثير . ولا ريب ، أن اهدار هذه « القيم » واطراح تلك المثل ، تعلقاً بما يبتعد عنه الفكر السياسي الواقعي الضال ، هو انخلاع من « ربقة الإنسانية » جملة ، ورجوع « بالناس القهقرى إلى « حكم الجاهلية الأولى » الذي أشار إليه القرآن الكريم ، باصطلاحه الخاص ، من قوله تعالى : « أفعكم الجاهلية يبغون ، ومن أحسن من الله حكماً ، لقوم يوقتون(٧) » .

هذا ، وكثيراً ما يستعمل القرآن الكريم لفظ « حكم الجاهلية » للتعبير عن « الرجعية » وشريعة الغاب !

هـ - تركيز « مفهوم السياسة » أو « جوهرها » - في منطق فلسفتها الحديثة والمعاصرة - في كونها « فن الوصولية » أو ما يطلق عليه اليوم « التكتيك السياسي »(٨) مشمرًّا بأنه « مفهوم ثراني » لا موضوعي ، ولا قيمي ، ولا إنساني ، وهو - عند التتحقق - إنما يعني اتخاذ « الوسائل » التي من شأنها أن توصل إلى غايات ثلاث :

أولاها : استعمار الشعوب المستضعفة ، يأسلوب أو باخر ، لاستنزاف خيراتها، وثرواتها ، والقضاء على تراثها ، ومقوماتها الحضارية ، أو التوسيع الاستيطاني المنصري في أراضيها ، وتفويض بنيانها السياسي ، الاجتماعي ، والاقتصادي ، والفكري ، والثقافي ، والحضاري بوجه عام ، بل وجودها المادي ، باقلاعها من ديارها وأوطانها .

الثانية - الاستعلاء ، والاستكبار في الأرض، ويسط روّاق الهيمنة الدوليّة بالنسبة إلى الدول التي تملك ناصية القوة الرهيبة المدمرة ، ومن ذرائعها انتزاع الصنائع والربائب .

الثالثة - نشادن التفوق المنصري لتكون أمّة هي أربى من أمّة ، وهو الدافع إلى « الاستعمار » قبل تحقيقه ، والشرارة الواقعية بعده .

و - ان « الاستعمار » - من وجهة نظر الفلسفة السياسية الواقعية الميكافيالية ، والسياسية التي تسبر في مدارها - ان الاستعمار أصلٌ من أصولها ، تقضيه - في نظرها - طبائع الأشياء ، ولا سيما في مفهوم الفلسفة السياسية الغربية في أوائل القرن العشرين ، وأواخره ، وليس أمر السياسة الفاشية والنازية ، والبريطانية ، والفرنسية ، قبيل منتصف القرن المشرين ، في العربين العالميين : الأولى والثانية ، ليس أمر ذلك كله عناببيدي !

ز - ان « الاستعمار » أو « الهيمنة الدوليّة» بالنسبة إلى الدول الأفوى - في فلسفة هذه السياسة المعاصرة التي انعدرت إلى الغربيين « ميراثاً » مقدساً من الفلسفة الميكافيالية - ليست أمراً يشكل عدواً ، أو بنياً ، أو ظلماً ، أو فساداً ، وعيثاً في الأرض ، وتفويضاً للأمن والسلم الدوليّين ، بل « الاستعمار » أصل جوهري في مفهوم هذه السياسة ، حتى غدا « الاستعمار » هو السياسة ، مفهوماً وممارسة ، أي كانت طبيعة الأساليب المتخذة ، من ابرام الهدود والمواثيق الدوليّة غير المكافحة ، بغية تكثّها ، والاحتياط على الزعماء ، والساسة ، والقادة في البلاد المستضعفة أو المستعمّرة ، بابرام الماهادات السرية فيما بينهم ، وتقاسم هذه البلاد مفاهيم مسبقة ، تشارع العروب ، ويستهان بقتل الأبرياء من أجلها ، ثم ترى هذه الفلسفة السياسية ثائني بمجردات للاستعمار ، لتفطّي بها - في زعمها - منافذ التعقل الانساني ، ومنطقه السليم ، مؤذناها على ما جاء في كتاب «الأمير» ليكافييلي كما يلي :

آ - ان « حيوية الدول الكبرى » التي بلفت شاؤا بعيداً في « العلم » و « الثقافة » و « الحضارة » بوجه عام - مادياً و ممتوياً - ولا سيما في جانب أسباب « القوة » المادية بمعانيها الواسعة ، وأبعادها المتعددة ، ان حيوية هذه الدول الكبرى ، لا بد أن تجد لها « مصراً » ولن تجده الا في « استعمار » الشعوب المستضعفة ، والمفقرة ، والجائحة ، هذه هي سنة الحياة - في اعتبارهم - البقاء للأصلح ، وهو مبدأ يسوع عندهم مبدأ « ابادة الجنس » .

ح – وبذلك كان « الاستعمار » – في اعتقادهم – أبشع وسيلة للتمكين من « خلق المجال العيوي » بالنسبة إلى الدول الأخرى ، والأغنى ، والأكثر تحضرًا وتقدماً، وترى في ذلك تفسيراً كافياً لشوهه حقها الطبيعي » والمقبول ، في ضرورة الاستحواذ على « الواقع الاستراتيجي » في البلاد المستعمرة ، تمكيناً لها من الدفاع عن مجالاتها العيوية هذه».

ط – ان من أصول هذه السياسة في المجال الداخلي – لا الدولي – أن من « العمق » و « العجز » بل و « النباء » أن يخلص رئيس الدولة لشعبه ، أو أمرته !؟ أو أن يرعى مصالحهم على نحو يفوق رعايته مصالحه الخاصة ، بل ينبغي – حتى يمكن من الاحتفاظ بمنصبه ، وبقى في سدة الحكم – أن يكون « أناانيا » يعمل لصالحه الخاص أولاً ، وهذا يتضمن منه أموراً ثلاثة ، يجب عليه أن يعمل لتحقيقها :

- أولاً – « القوة »
- ثانياً – « الشهرة »
- ثالثاً – « الفطمة »

ونظرنا هنا ، بمبدأ مستخلص مماثل ، هو – في نظرنا – من المقومات الأساسية في فلسفة هذه السياسة ، نوجزه فيما يلي :

ـ أنه إذا كان على « الأمير » أن يسلك سبيل الكذب ، والخداع ، والترواقة إلى « فضائله السياسية » ويتخذ أسلوب « القوة» الباطشة ، تجاه شعبه ، في سبيل الاحتفاظ بمنصبه السياسي ، وتحقيق مصالحه الخاصة ، فلأن يسلك مثل هذه السبيل ، بالنسبة إلى الشعوب الأخرى التي يستعملها من باب أولى ! .

تجد هذا المبدأ صريحاً – لا مستنجدًا – في فلسفة « هوبيز» السياسية ، وهو الفيلسوف السياسي الانجليزي المعروف – في كتابه المشهور « العملاق » أو « التنين » الذي يعتبره « الانجليز » من أبدع ما كتب بالانجليزية في الفلسفة السياسية الواقعية(١٠) . وأغلبظن ، أن هذا الفيلسوف السياسي « هوبيز » قد استقى أصول فلسفته السياسية من فلسفة « ميكافيلي » في كتابه « الأمير » .

هذا ، وقد استبعد « هوبيز » بيوره « الدين عن السياسة » لأن « دولته ». التي صورها ، وبين أركانها ، وملامحها ، في كتابه « العملاق » لا تنتهي على أي « حقيقة » دينية ، ولكنها دولة يرأسها « حاكم مطلق مستبد » أي يأخذ بنظام « الملكية المطلقة » ، اذ يقول : « وصاحب السيادة ، يَسْنُنَ القوانين ، ويُلْغِيَها ، ولا يلتزم بها ، ذلك ، لأن الفرد لا يلزم ذاته الا بذاته (١٢) .. » فأشبه ما كان يدعيه الملوك قديماً من العق الالهي المطلق » .

على أن « واجبات » رئيس الدولة ، ليست – في نظر هوبيز – « التزامات » لأن لم يكن طرفاً فيما تصوّرَه من « العقد السياسي » أساساً لقيام الدولة (١٣) .

ويقول أيضاً - تفسيراً لهذا المقدار الذي تخيله - انهم - المواطنون - قد تعهدوا - أي بمقتضى هذا العقد السياسي الذي أبرموه فيما بينهم لإقامة مجتمع سياسي ، ولم يكن صاحب السيادة طرفاً فيه - تعهدوا - مسبقاً - بان ينروا - مستقبلاً - « الغير والعدل » في كل ما يأمر به « صاحب السيادة » وان يروا الشر ، والظلم في كل ما يعني عنه ، أي لا يعصون العلائق ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون ! ! !

- ومعنى هذا التمهيد ، أن ينكروا على أنفسهم هم ، اذا ما انكروا أمراً أو نهياً صادراً عن صاحب السيادة ، ولو كان ذلك الأمر ، أو النهي ، منكراً في ذاته ، وانما يجب عليهم « التسليم المطلق بكل وضع يكونون عليه ، وبكل حال ينتهيون اليها ، ولو كانت حالاً بالغة الشأو في الظلم والاستبداد ! فليس للرعايا اذن ، سبيلاً مثـا الى الاعتراض على «شرعية » أوامر صاحب السيادة ، ونواهيه ، لدى أي جهة كانت (١٤) .

وعلى هذا ، فإن للتسمية التي أطلقت عنواناً على كتابه : « الوحش » أو « الثنائي » أو « الملائكة » وجهها معقولاً ، كما ترى !

ثانياً - مقارنة هذه الأصول ، باصول الفلسفة السياسية في الإسلام .

أ - ان الباحث التعمق في النظريات السياسية الوضعية ، أو « الفكر السياسي بوجه عام » يمكنه أن يستخلص منها ، أن تلك « المعايير » أو « الموازين » التي اصطنعتها السياسات الدولية - ولا سيما في هذا القرن - قد انعدرت اليها « ميراثاً » فكريأ مقدساً - كما ذكرنا - من مقاييس السياسة « الميكافيلية » التي كانت - في واقع الأمر - رد فعل لحصيلة المشاهدة ، والتجربة السياسية التاريخية ، فضلاً عن الواقعية في عصره ، بما كان لها من أثر في نفسية ميكافيلي ، فقد من هو بتجارب سياسية قاسية في بلاده « إيطاليا » يوم أن كانت مقسمة الى دوليات يدب: بينها الشقاق ، وتحاك لها المؤامرات حتى غدت في حالات من الضعن السياسي الشديد ، لا توصف !

ب - على أن « ميكافيلي » لم يُقم أفكاره على مبادئ متكاملة ، أو برامجين وأدلة منطقية عقلية ، أو نظرية تامة ، وإنما جاءت أفكاره - كما قلنا - ثمرة لتجارب واقمية قاسية قد عاشها ، فهو يعني « تصوير الواقع القائم » على أنه هو الأصل - ويحاول تغييره بالأسلوب عينه ، من الظلم ، والقهر ، والسلط ، والترانح غير الإنسانية ، ولا يفكر أن يعالجها ، ليرتقى به انسانياً ، وما كانت الأفكار السياسية الموضوعية يوماً ، حصيلة لردود فعل في نفسية معتقدة ، أو أنها كانت ثمرة للواقع المشاهد على علاقته ، بل السياسة - كما رأينا عند الفرزالي - لجعل الناس على مراسدهم ، وكما يقول الإمام ابن خلدون : « لعمل الناس على مقتضى النظر الشرعي »

ولا يخفى ما في معنى « العمل » من ارادة تغيير الناس عما هم عليه ، ولو قسراً، ليستقيم بهم الأمر ، لذا ، رأى ابن خلدون ، ان « الإنسان » هو الجدير بالسياسة ، لكنه إلى خلال الغير أقرب ، بحكم ملكاته العليا ، كما أشرنا .

وبرهان ما نقول ، أنك تجد في أفكار « ميكافيلي » وغيره ، من ساسة القرن العشرين في أوروبية ، من مثل « هتلر وموسوليني » – على سبيل المثال – تبريراً عجيباً للاستعمار ، والاستكبار في الأرض !! مما كان له اتهامه ، وانعكاسه على « مفهوم العدل الدولي » في تصورهم ، وبالتالي على السلم العالمي !!! المعدل فهو مجتزأ ونسبة ، لا موضوعي ، ولا إنساني مطلق – هنا اشتراكنا – وهل تستقيم شئون الدول في العالم على هذا الضرب من المفهوم والتصوّر ؟ وإذا كان هذا « عدلاً » فماين الظلم اذن ؟ ! إن الظالم ، أو المشرع لمبادئ الظلم – فيما يبدو – لا يمترّف بطلّمه : « يُلبسون الحقَّ بالباطل » ظهر الفسادي البر واليحر ، بما ذسبت أيدي الناس ، ليذيقهم بعض الذي عملوا ، لعلهم يرجعون « وهو أذ لا يمترّف بطلّمه عملاً ، فذلك لا يمكن أن يتّوّقع منه ، إن يصف ما يشرّعه من قواعد ، وما يكيّنه من ذرائع ، بانهاظمة !! بل تراه يصفها بأنها عين الحق ، والمعدل ، والمصلحة ١١

ج – وترى أمثل هؤلاء ، يُعنون في « التبرير الملفق » بمقدمة : أن « ظاهرة الاستعمار » هذه ، يستلزم نشوءها ، وجود الدول الكبرى الموفورة القوة ، والحيوية ، والعلم التجاري ، والتكنني ، أو التقدم الحضاري المادي بوجه عام في كل عصر ، ويتجه على هؤلاء ، سؤال يطرح نفسه في هذا المقام : « متى كان « العلم » يوماً مسؤولاً للظلم ؟ ؟ أو يستخدم مدمرًا لعالم العصارة في يقين العقلاء ؟ فضلاً عن تعاليم الدين ؟ ؟

وأشعرنا أنفًا ، أن « تجزئة مفهوم العدل الدولي ، أو نسبة » منشؤها تجزئة مفهوم الإنسان العام » ودليل ذلك : أن « حقوق الإنسان التي أعلنت ، ولأول مرة في ميثاق دولي ، في منتصف هذا القرن تقريباً ، قد جعلتها ساسة هذا القرن ، من كانوا متأثرين بفلسفة « ميكافيلي السياسية » وعلى رأسهم تلامذة « موسوليني » الفاشي ، الذي درس كتاب « الأمير » وعلّق عليه ، أقول : إن « حقوق الإنسان » جعلها ساسة هذا القرن ، وقبل أن تدوّن في ميثاق دولي ، خالصة « مخلصنة » للرجل الأبيض في إيطاليا ، وألمانيا ، وفرنسا ، وإنكلترا ، وما الشأن في المواجهات السرية عنة ببعيد ، وتوسيع بعضهم فجعلها « للابيض » في غرب أوروبا ، وأميركا ، بعد الحرب العالمية الثانية ، وهذا مؤذن « بعنصرية الاتجاه » – كما ترى – وهو أساس الشرور في العالم ١١ وما أمر العرب العالمية الأولى والثانية عنا ببعيد !! ١٠

د – هذا ، وقد جاء الإسلام – في أصول فلسنته السياسية – على النقيض من ذلك الاتجاه تماماً ، بل حاربه حرّياً لا هواة فيها، ذلك ، لأنَّ جعلَ الناس شعوبًا ، وقبائل – كما ورد في الآية الكريمة – مسبوق بوحدة الأصل المشعر بالأخوة الإنسانية ، والنافي بداعه ، للتمييز العنصري ، وهو خلقتهم جميعاً ، من ذكر وأنثى ، كما هو صريح النص القرآني ، فكان جعلَ الناس شعوبًا ، وقبائل ، أمراً واقعياً ، لا تفاضلاً شرعياً ، إذ لا كسبَ للناسِ في متشاً وجودهم ، فضلاً عن اختلاف استثمهم ، والوانِهم ، بل

اختلاف الألسنة والألوان ، آية من الآيات الكبرى للخالق المبدع جل وعلا ، لأنها الدالة على قدرة الله تعالى العجيبة التي خلقت الإنسان قادرًا على التكيف ، بما تقتضيه بيئته ، وقانون الاجتماع الإنساني الذي هو من وضيم الله تكويننا ، أول: قدرة "عظمي خلقت الإنسان قادرًا على « التكيف » في البيئات المتباينة مُنَاخًا على ظهر هذه الأرض ، ومن هنا ، كانت الألوان ، وخلقت الإنسان قادرًا أيضًا على « التكيف » باللغات واللهجات ، والا كان العجز عن اعداد الكون المطلوب اعداده شرعا ، بمعنى قوله تعالى : « هو أشاكم من الأرض ، واستعمركم فيها » وكيف يمكن للانسان ، أن يعمر هذا الكون المطلوب اليه اعداده ، اذا لم يكن قادرًا - بحكم فطرته - على « التكيف » بشتى مناطقه وأجوائه ؟ تلك هي الآية الكبرى التي أشار إليها القرآن الكريم ، في قوله تعالى : « ومن آياته ، خلق السموات والأرض ، واختلاف السننكم ، والواتكم » أي من الآيات الكبرى الدالة على القدرة الالهية في خلق السموات، والأرض ، والانسان ، في أحسن تقويم ، بحيث جعل له من الامكانيات النفسية والمقلية ، والتقويم الجسمى ، ووجهه من الملائكة العليا ، ما جعله قادرًا على أن يعيش في أي منطقة من مناطق هذا الكون ، وأن يتكيف ، بمناخه ، وسائل مقوماته المادية والمعنوية ، فننجع عن ذلك ، الاختلاف في الألسنة والألوان !! ولم يكن للبشر في هذا « العمل » كسب « ولآخرة ، بصريحة النص القرآني ، والا لم يكن آية من آيات الله الكبرى ، وما لا كسب فيه ، ولا خيرة » لا تفاضل فيه ، ولا تبييز ، اذ التفاضل إنما يكون بعمل نابع من الذات الإنسانية ، لا من أمر لا قبل لها به ، ولا خيرة فيه ، فثبت قطما ، أن « التمييز العنصري » ليس مبدأ من مبادئ الإسلام السياسية أصلًا ، بل هو عدوان عليها ، وعلى عقائده ، وعلى الفطرة الإنسانية نفسها .

على أن جعل الناس شعباً وقبائل وأممًا وان كان أمراً واقعياً - كما قلنا - وليس تفاضلاً شرعياً ، اذ لا كسب للانسان فيه ، ولا خيرًا - قد أتي مغيبًا بالتعارف « لتعارفوا » وهو « التعاون في دائرة البر والغير الإنساني العام » وان « ميزان التفاضل » ليس هو ذات الشعوب والقبائل والأمم ، تبييزاً بينها ، بل « القيم الإنسانية الخالدة » المبئر عنها بـ « التقوى » وهي أمر كسيبي ، نابع من الذات الإنسانية ، حيثما كانت ، بدليل أن الخطاب الالهي ، قد جاء موجهًا إلى الناس كافة ، لا إلى المسلمين ، أو المؤمنين خاصة ، في مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس ، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى .. الآية » أي بوصف « إنسانيتهم » لا بوصف « إيمانهم » ولا جرأة ، أن تتحقق « الفضائل » هو مناط « الغيرية » في الشعوب والأمم ، وهذا ما يشير إليه ابن خلدون ، في كتابه « المقدمة » من قوله : « فإذا كان الإنسان أقرب إلى خلل الغير ، بحكم فطرته ، كان أجدar بالسياسة » أي بقيادة الأمم ، والقيام على أمرها ، بما يصلحها ! اذ « الغيرية » هي الوصف المؤهل للقيادة ، والمناسب للقيادة ، بقوله تعالى : « كنتم خير أمة ، أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المأمور ، وتقونون بالله » وقام بهذه « الغيرية » - كما ترى - فضائل الإسلام ، ومثله الإنسانية ، وقيمه الخالدة .

هـ - يرسى الاسلام أصول الأخلاق التي لا تنفصل عن أصول فلسفته السياسية مطلقاً ، لوحدة التشريع الامر فيهما - كما شرنا آنفاً - وهو ما استقر في الفكر السياسي عند الامام الفزالي ، وابن خلدون ، والماوريدي ، وسائر رواد الفكر السياسي الاسلامي ، والقرآن الكريم ، يشير الى أن « أصول الأخلاق الثابتة ، والغالدة ، مرهونة اصلة بالبصيرة ، او « العاستة الفطرية في الانسان» مصداقاً لقوله تعالى : « بل الانسان على نفسه بصرة ، ولو أقى معاذيره » اي لن يغرناني الانسان انتحاله للأعذار والمبررات ، فتيلياً ، اذا ما انحرف عما تقتضي به تلك البصيرة : « ولو أقى معاذيره » .

هذا ، والبصيرة قوة ذاتية معنية ، فطرية ، مرکوزة في الانسان ، من شأنها أن تُقدِّرُه على التمييز بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والحكمة والهوى ، والتفع والضر ، والفجور والتقوى ، وهي فطرية « أصلية » لأنها تضم « الثبات والغلوط ماهية الفضيلة » ، أن تنتابها عوامل التغيير البيئية ، والتقايد الموروثة ، أو تتعارفها كثرة طردو الأعراف ، وتغايرها ، وتباین البيئات ، لأن « حقائق الأشياء لا تتبدل » نكانت ثابتة أصلية في جوهرها ، ثبوت الفطرة نفسها ، ولذا ، كانت جدرانة الانسان بالسياسة ، متعلقة بها - في الاسلام - « ماصدقات التقوى » فكان معيارها فطرياً أصلياً ، وأمراً اعبيرياً ، فضلاً عن كونه شرعاً ، ومن هنا ، ثبت أن « الملك أو السياسة » أمر طبيعي للانسان الكامل ، وهو مؤدى عبارة ابن خلدون ، اذ يقول ما نصه لما كان الملك طبيعياً للانسان ، لما فيه من طبيعة الاجتماع ، كما قلنا ، كان الانسان أقرب الى خلل الغير من خلل الشر ، بأصل فطرته ، وقوته الناطقة الماعلة » (١٦) .

وهذا بيُّنَّ ، أن جدرانة الانسان بالسياسة والملك ، أساسها « أصلية الطبيعة الغربة في فطرة تكوينه » مما يُشعر ، بان التمرداً مارض ، له أسبابه ودواعيه الطارئة ، وكذلك ما تُنْتج تلك الأسباب من ردود فعل ، ومن ثم لا يستقيم بناء أصول السياسة على ردود الفعل ، على النحو الذي رأينا في الفلسفة الميكافيلية ، او السياسة الحديثة والمعاصرة المستقاة منها ، للنتائج الوخيمة التي تترتب عليها ، وانما تعالج أسباب ردود الفعل هذه ، بما يُعيد « السياسة » الى ما ينبغي أن تكون عليه من مبادئه ومثله وأصول ، لأن النهاية منها - كما يقول الامام الفزالي - : « استصلاح الخلق » و « حمل الناس على مراشدهم » وهي معانٌ واسعة جداً ، يتدرج في مفهومها ، كل « قيمة » و « مثل أعلى انساني » من الحق ، والمعدل ، والعدالة ، والمساواة ، والتعاون ، والتكافل ، وسائل القيم والفضائل الانسانية الكلية ، والجزئية ، التي تحكم الواقع والأحداث المستجدة ، مهما تنوّعت وتباينت ! !

و - مناط السياسة الرشيدة العادلة - في النظر السياسي الغلدوني - هو انسانية الانسان .

نخلص مما سبق ، أن العلامة - ابن خلدون ، يؤكّد أن « مناط » السياسة الرشيدة العادلة ، هي « انسانية الانسان » حتى اذا انخلع عنها ، لم يكن جديراً بها ، لتنافيها

مع ما شرعت من أجله، من غاية – كما أشرنا – ومن هنا ، لا يمكن « فصل الوسيلة عن الغاية » في التكليف والحكم – في شرع الإسلام – لأن الفضيلة لا تتجزأ ، بل الفضائل والقيم ، وحدة كاملة ، مفهوما ، ووسيلة ، وغاية ، وعلى هذا الاعتبار ، سقط مبدأ « الغاية تبرر الواسطة » في شرعنا ، اذ « الفضيلة لا تبرر الرذيلة » بحال ، والمكبس صحيح ، بل ينبغي أن يكون كلّ من الوسيلة والغاية ، من جنس واحد ، ومعدن واحد ، اذ لا فصل ، « أتؤمنون ببعض الكتاب ، وتکفرون ببعض ؟ ؟ » .

وتasisاً على هذا ، انهارت مبادئ السياسة الميكافيلية ، وما دار في فلكها من سياسات ، أمام « وحدة الغاية والوسيلة » في المفهوم السياسي الإسلامي ، فكان الركون إلى وسائل الكذب ، والخداع ، والماروحة ، بل و« الوحشية » و« البربرية » – على حد تعبير رواد الفكر السياسي الحديث – أمراً منافي المبادئ الإسلامية رأسا ، ويجلي ابن خلدون هذا المعنى ، حيث يقول ما نصه : « وأما من حيث هو إنسان ، فهو إلى خلل الغير أقرب ، والمملوك والسياسة ، إنما كان له من حيث هو إنسان ، لأنها خاصة للإنسان ، لا للحيوان ، فاذن خلل « الغير » هي التي تناسب السياسة والمملوك (١٤) » .

هذا النظر السياسي ، عند ابن خلدون ، وعند الإمام الفزالي ، والامام الماوردي ، المشتق من تعاليم الإسلام – يتنافى – كمatri – وأصول الفكر الميكافيلي بذاته – كما ذكرنا – كما تتنافى ونظر الفيلسوف السياسي الانجليزي « هوبز » الذي يذهب مذهب استاذه الفكري ميكافيلي ، حيث يرى – من وجهة النظر الواقعية المشتقة من بيته هو – أن « الفطرة البشرية مجبولة على الشر المتعض الذي لا مكان للغير فيه ، اذ يقول : « إن الإنسان ، كائن ، شرير ، حاقد بالتناقض ، جبان » ، حيث ، تدفعه المصلحة الذاتية ، وتتحكم فيه الغرائز الأولية ، من أثانية ، وجشع ، وهو لا يذعن إلا إذا خاف ، ولا يتضحى بمصالحه إلا مرغما ، ولا يحب السلام للسلام ، بل فرعاً من نتائج العرب » ثم ينتهي إلى القول : « والحياة أدنى مجالاً للقوية الباطشة » بالنسبة إلى الأقوياء ، وللخداع وال欺 ، والتعامل ، بالنسبة إلى الفضلاء (١٥) » .

ولعل هذا النظر ، مستقى من بيته الفيلسوف « هوبز » حيث انعدمت فيهما « الهدایة الالهیة » فكان مجتمعه على التقىض من المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة ، في عهد الرسالة – على سبيل المثال – حيث صاغ الإسلام ذلك المجتمع على نحو إنساني ، مثالي حقا ، لم يشهد العالم له مثيلاً من قبل ، ولا من بعد ، دون مبالغة ، أو غلواً في الوحدة والتضعيق والإثار ، والتكافل الإنساني العام .

ذ – وأما مفهوم « العدل الدولي » في نظر ميكافيلي (٢٠) – بما يفسره بكونه « مصلحة الأقوى » فذلك على التقىض تماماً من مفهوم العدل – في ميزان الإسلام وبينات هذه – لأن « عدل » مرتبط بتلك « البيئات » وأصول الحق فيه (٢٠) ، وأمهات « القيم » الإنسانية ، ولن ترى في الإسلام « قاعدة شرعية » إلا ويكون وراءها معنى « خلقي » ، وفضيلة « إنسانية لا تبلل ، ولا تتناقض ، ولا تغير أبد الدهر ! لجوهرية المعنى ، أو « المصلحة » التي تتعلق بها .

ذ - مفهوم العدل المطلق - في الإسلام مرتبط بالقوة الرادعة التي تحميه ، داخل وخارجها ، على ما فهمه رجال الحكم والسياسة من أعيان الصحابة ، ولا سيما رجال الدولة في عصر الرسالة ، والخلافة الراشدة بوجه خاص .

على أن الخلقة - أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - قدجلَّى هذا المعنى في أول بيان سياسي أصدره ، غداة بويح بالخلافة ، وهدم به أصل القوة ، حتى لا تكون هي العدل ، أو أن ترتفق إلى مستوى التحكم في الموازين السياسية ، أو العلاقات الدولية ، بحيث تفرض وجودها وحكمها على الضيفاء فرضاً قاهرًا مهيمناً في شئون السياسة والحكم ، بل القوة هي - في نظر الإسلام - مجرد وسيلة ، لاحقان الحق ، وتنفيذ مقتضي العدل ، وانقاد المستضعف ، إذا انتابه البغي ، ورد اعتباره ، ورفعه إلى مستوى الإنسانية ، ليظفر بعده المستلب ، كفريه من الشعوب القوية ، وكانت القوة أدنى لازالت « الكبriاء » في الأرض ، ومكافحة المسلمين فيها ، والمتجررين ، وهدم مظاهر الفطرة والهيمنة الدولية البابغية ، والافيأشيء تُزَّال مظاهر هذه القوى العاتية؟! إن « القوة » - في الإسلام - سند للحق والعدل ، ولا تتعدى طورها ، أو تناكر طبيعتها ، أو تعرف عن غايتها ، لتتصبح هي في ذاتها ، غاية مرسمة ، لا تتطلب عدلاً أمراً ، أقول: يعلّي هذا المعنى أبو بكر الصديق - في بيانه السياسي الذي أصدره معلناً على الأمة ، أبيان توليه الخلافة ، بقوله: « القوي فيكم ضعيف عندى ، حتى أخذ الحق منه ، والضعيف فيكم قوي عندى ، حتى آخذ الحق له » فاللوقوك كما ترى - لكسر شوكة القوى الظالم ، وتمكين الضعيف من الظفر بعنه المسلوب !

ج - هذا ، وما يستقر في اعتقادى ، أن « القوة » في مفهوم السياسة الوضعية التي اندرت ميراثاً من الفكر السياسي الميكانيكى وما دار في فلكه ، من السياسات ، هي التي أطلق عليها القرآن الكريم ، لفظ « الطاغوت » في مثل قوله سبحانه: « الذين آمنوا ، يقاتلون في سبيل الله ، والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت ، فقاتلوا أولياء الشيطان ، ان كيد الشيطان ، كان ضعيفاً » وفي هذا دليل على أن ممارسة القوة بهذا المعنى طغيان وكفر!!

ط - الفضائل السياسية - في مفهوم السياسة الوضعية ، وفي تصور روادها - تمثل « مواقف الأئم الكبارى » في شرعة الإسلام ، أو « كبار الأئم » في مفاهيمه السياسية .

ان ما يطلق عليه « الفضائل السياسية » التي وضعها ميكانيكى ، وتبناها معظم رواد السياسة والحكم في القرن العشرين ، على أنها بديل عن « الفضائل الأخلاقية » قد رأيت ، أن تلك « الفضائل السياسية » إنما تمثل - بطبيعتها - وسائل مشتقة من صميم معنى الخداع ، والمكر ، والماروحة ، والكذب السياسي ، ونكث المhood ، ونكث الموثيق الدولي ، أو المعاهدات السياسية ، حتى ان أشهر الزعماء والقادة خداعاً ، ومكرًا - في زعمهم - هو أبشعهم سياسة ، وهو ما يطلق عليه أحياناً ، اسم « الثعلب » تشبيهاً له بالحيوان المروج ، فالسياسة على هذا ، مكر ، وتعلبة ، وبربرية ، وما كانت مثل هذه « السياسة » يوماً ، تمت إلى « معنى السياسة » الذي قرره ابن خلدون - على

واقعيته - ولا الماوري ولا الامام الغزالى الذين اتفقت كلمتهم على أن « السياسة » ذات مفهوم يتصل ، باصلاح العقل - البشر - وحملهم على مراسدهم ، ولذا كانت السياسة ، فى اعتبارهم - من أشرف العلوم !

فاطلاق « الفضائل السياسية » على ما هو تقىض « للفضائل الخلقية » من باب تسمية الشيء بضده ، أو تقىضه ! لأنها هي بعينها ، من « أمehات الكبائر » في الاسلام ، من حيث ذاتها ، ومن حيث آثارها التي تخلّقها على المصير العالمي ، وبما تقضى على مصالح الشعوب المستضعفة ، وتحكم في أقواتها المقدرة لها ، وشواتها ، ومواقمها الحيوية في بلادها ! ولا يغنى عن وصف تلك الفضائل ، بأنها « سياسية » لا يغنى عن حقيقتها شيئاً .

هذا ، وكان من ثمرة هذا « المفهوم الخامس للسياسة الواعية » في تصور روادها المحدثين ، والمعاصرين ، أن عرف العالم « الاستعمار » في أبغض صوره ، وعلى نطاق عالى ، ولم يكن معروفاً على هذا النوع من « الشمولية » « والاتساع » ، وهو ما أطلق على العرب التي أشعلت نارها من أجله « العرب العالمية » لأول مرة في التاريخ الانسانى ، وترى القرآن الكريم يقف الواقع تجاه هذه « الظاهرة الاستعمارية العالمية » ويطلق عليها أسماء تتفق معانيها وكثنه « طبيعة الاستعمار » وماماه حكمه ، وتكييفه شرعاً ، من « الاستكبار في الأرض » تارة ، والاثم والمدوان ، طوراً ، والبني والفساد في الأرض ، واهلاك العرش والنسل ، تارة أخرى ، والطفيان ، أو الطاغوت ، وكل أولئك من « مواقف الاثم الكبيرى » أو « كيائرة الاثم » التي ما أنزل القرآن الكريم الا لمحق ظواهره وآثاره من الوجود البشري ، وتطهير العالم واخلاصه من اسباب الشر والفساد ، بكل ما اotti من قوة مُعدّة ، وباقتى وجه استطاع ! « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » .

ذلك هو دور « القوة » في الاسلام ، وتلكم هي غايتها ! وهو ما أطلق عليه « الجهاد في سبيل الله » تحقيقاً للمصلحة الانسانية العليا ، وهذا ما سنفصل القول فيه ، مما أتى به الامام الغزالى من « قواعد المدل والانصاف » في كتابه « التبر المسبوك » ، في نصيحة الملوك » .

ي - مفهوم « السيادة » - عند « هوبز» الفيلسوف السياسي الانجليزى في المعرف الحديث - يمتد إلى مفهوم « القوة » عنده ، ودورها في شؤون الحكم ، بالنسبة إلى شعب العاكم نفسه ، داخلاً ، مما يفيد بالطريق الأولى ، أن تلك « السلطة » هي عين مفهوم « السيادة » وممارسة الحكم ، بالنسبة إلى الشعوب الأخرى ، وبصورة أقوى ، وأشد ، وأقسى بربيرية ووحشية ، وهذا ما وقع فعلاً في القرن العشرين في حربين عالميتين طاحتين ! رأينا آنفاً ، كيف أن العلامة ابن خلدون ، في مقدمته (٢١) ، قد ربط جذارة الانسان بالسياسة والحكم ، بانسانيته ، او بمقتضى « خيريته » و « منطقتيه » وقوته العقلية الناقلة ، او بغلبة جانب الغير فيه ، اثراً لما اotti - في فطرة تكوينه - من المifikات العليا التي من شأنها ان تهيمن بطبيعتها ، على « فرائزه السليقية الدنيا » ذلكم هو الأصل

الخلدوني الذي انبثقت منه « جدارۃ الانسان بالسياسة والحكم ، أو على حد تعبيره «السياسة والملك » .

رأينا كذلك ، أن « هوبز » – ومن معه – يقيم « السياسة » على أساس « الطبيعة الشريعة في الانسان » وأن هذه – في زعمهم – هي أصل فطرته التي جبل عليها ، ومن هنا ، ساغ « ليكابافلي » أن يجعل الحكم الأعلى – اذا أراد أن يستقيم حكمه ، ويستمر ، ويسوس شعبه سياسة تخضعه لامرته المطلقة ، وتكتفی له البقاء في « سدة الحكم » « قوياً جداً ، بيطش ، أو « ثعلباً » ماكراً ، أي أن يتعدى من سمو انسانيته ، الى حضيض هذه الصفة التي هي قائمة في « الثعلب » لا تنفك عنه بعزم خلقته ، وأن يكون – في الوقت نفسه – شرساً ، وحشاً ، يصدر عن خلقة القسوة ، اذا اقتضت الظروف ، وكان في مکنته ذلك .

على أن هذه « السياسة » يمارسها العاکم الأعلى لا بالنسبة الى الأعداء وحسب ، بل بالنسبة الى شعبه هو ، ورعايه ، يسومهم الشدة ، والغلظة ، والقسوة ، بما هو كفاع « لاخضاعهم لسلطانه الذي ينفي الا يُقهَر ، ولحكمه الذي لا يُرَد ، وتشريعه الذي يُشرَعْه هو ، أو يلغيه ، وفق رغبته ومشيئته ، لا يناقش فيه نظرياً ، ولا يراقب ابان تطبيقه عملياً ، بل هو غير متلزم به أصلاً – كما أسلفنا – فكان أشبه « بالله صغير » لا يُسأل عما يفعل ، وهم يُسائلون ! ولا نجد معنى للطغيان ، أو الطاغوت ، أدق من هذا المعنى ، وأوافي (٢٢) !

وتفسير ذلك – في نظر هوبز – أن هذا « العملاق » لم يكن طرفاً في العقد السياسي الموهوم الذي ابتدعه هو من صميم تخيله الفلسفی ، ليحلُّ به – على زعمه – مشكلة « السيادة » وأساس نشوء الدولة – كما هو معلوم – فكان حل ذلك – كما رأيت – عن طريق فكرة « العاکم المستبد المطلق » ؟! ذلك مبلغه من العلم !

على أنك لو رحت تستقصي أسباب هذا الخيال المريض السرف ، لوجدته ثمرة لهذا المراء العنيف الذي كان محتملاً في بيته وعصره هو ، بين « الملك والبرلمان » (٢٣) آناء ، وبين « الملك والكنيسة » تارة أخرى ، فاراد أن ينتصر « للملكية » ولكن بوصف كونها مطلقة مستبدة ! اذا رأها هي الوسيلة السياسية الناجعة لمعالجة الوضع القائم آنذاك .

هذا ، وقد أسلفنا ، أن « الفكر السياسي الموضوعي الرشيد » ليس صدى لردود الأفعال النفسية ، أو الأفواه الطاغية ، أوليس أثراً لظروف معينة ، في بيته معينة ، بل لا بد – ليكون الفكر موضوعياً شاملًا – من أن يعلق في الأفق الانساني الرحب ، بحيث تجد فيه كل نفس ، أو أمة ، حلًّا لما يساورها من مشاكل ، وما ينزل بساحتها من مُلِمَّاتٍ ! وما تطمح اليه – بفطرتها – من ارتقاء ، وتسام .

غير أن « هوبز » – فيما يبدو – قد أورد على « سلطة » ما أسماه « العملاق » – أي الملك أو رئيس الدولة – فكرة « القانون الطبيعي » أو ما أطلق عليه « القانون

الالهي » وهو – كما تعلم – قانون منهم ، غامض ، غير مسطور ، ولا محدد ، وكان أن اتخذ فلاسفة المذهب الفردي ، ابان الثورة الفرنسية – كما نعلم – ظهيراً «للفردية المطلقة » التي تجعل من الفرد ، صالحه الخاص ، محوراً للتشريع كله ، دونما نظر إلى « الصالح العام » يوجه مستقل ، تعلقها ومقابلها ، وكان من نتيجة ذلك ، إن أطلق للفرد حرية التصرف في حقوقه ، ولو أضر بالصالح العام ، دون محاولة من المذهب الفردي ، للتوفيق بينهما عند التعارض ، و هو أصل نشأة الرأسمالية الطاغية في أوروبا .

والحق ، أن « فكرة القانون الطبيعي» هذه ، اتّما وردت – في الأصل – قيداً لانقاد الأفراد ، وحربياتهم من طفيان الملوك ، ولكن هذا « القيد » – لم يلاته وتطرقه في الفردية من جهة ، ولغموضه وابهامه من جهة أخرى – لم يصلح قياداً ناجعاً يبرد على سلطة « العملاق » ولا لصلاح الوضع السياسي المنهاج آنذاك، لسبب بسيط ، هو أنه قانون مهم متطرف ، جاء ليعالج سلطة طاغية متطرفة ، وما عرف يوماً في المطلع التشريعي ، أو السياسي ، إن يعالج التطرف ، بتطهير مثله ! ! ولذا تحولت عن هذا المذهب الفردي ، وعن فكرة القانون الطبيعي الذي كان ظهيراً له ، أو منشئاً ، معظم دول العالم ، ولكن بحسب متفاوتة ! !

ك – خصائص الحكم الأعلى – في الإسلام – مقارنة بخصائصه ، في الفلسفة السياسية الوضعية ، وفي ضوء الفكر السياسي لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين .

ان مما لا يخفى ، أن تشبيه الحكم الأعلى في الدولة – في الفكر السياسي الوضعي لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين ، على ماجام في أهم مصادر هذا الفقه – أقول : ان تشبيهه تارة (بالشعلب ، وأخرى بالتنين أو العملق ، أو الوحوش) من حيث صفتاهما « الذاتيتان » يجرد مثل هذا الحكم – في نظر فلاسفة السياسة المسلمين – من « الصلاحية » للرأسة العليا ، وبالتالي تسقط « مشروعية ولايته العامة » لغوات الشروط التي يتبغي أن تتوفر في رئيس الدولة في الإسلام وفي مقدمتها : العدالة والاستقامة ، والورع ، والتصرف السياسي العام على سمّت الحق ، والعدل ، وستن الشرع ، ومقتضيات الصالح العام ، وفضائل الإسلام – وما جاء إلا لحراسة الدين ، وسياسة الدنيا به !

هذا ، وإذا كانت « الإنسانية الإنسان » هي مناط جدارته بالملك ، والسياسة ، على ما قدمتنا من رأي ابن خلدون – فليس شيءً إذن ، من المكر ، والخداع ، والبربرية ، وما إلى ذلك ، من هذه « الإنسانية » في شيء ، لا بالنسبة إلى المواطنين داخل الدولة ، ولا بالنسبة إلى الآجانب من الشعوب والأمم الأخرى الذين لا ينتهيون إلى رعاياها ، لأن « المعنى الإنساني » لا يتجاوز ، وكذلك سائر الفضائل ، وأصول العدل ، والا كان التعذيب ، والظلم ، والتمييز بالعنصر ، أو الجنس ، أو اللون ، أو اللغة ، أو الدين ، وليس شيءً من ذلك ، يقدر على أن يُخلِّ بموازين العدالة ، أو القيم الخالدة في الإسلام ، حتى إذا انتهت « الإنسانية الإنسان » – على ما يرى ابن خلدون – عن أن تكون مناطاً للجدارة بالحكم والسياسة ، فقد انتهى الاستحقاق للولاية العامة ، والتصرف على الأمة بمقتضاهما .

وأضحي رئيس الدولة حينئذ - كما يقول الإمام الماوردي : « مفسد دهر ، وسلطان قهر » بل نرى الإمام الماوردي يرسى أربع قواعد أساسية للدولة ، تقييد سلطة الحكم ، وتوجه تصرف الحكم ، أوّلها : « دين متبع » وثانيها « عدل شامل »^(٤) بل قد نص الإمام الماوردي والفالزالي أيضاً على جماع الخصائص الإنسانية الرفيعة في العاكس الأعلى ، تجمله في أشرف « مقام » لأنـه « استمرار لمقام النبوة » وقيام بوظيفة الرسالة والتبلیغ ، والتنفيذ ، والاجتهاد في الاشتغال والاستنباط ، من الرسالة نفسها ، نصاً ودلالة ، حيث يقول : « هي خلافة عن النبوة ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا » وكيف يأتي من هذا مقامه ، وتكله وظيفته، أن يسلك سبيل الخداع ، والماوغة ، والكذب ، ونكت المعاذات ، والمواثيق ، بل كيف يسوغ له ، أن يسوس شعبه وأمته ، بالبربرية ، وأن يسومها الوحشية والقسوة ؟ لا يأتي ذلك الا من لم تتوفر فيه شروط الرئاسة العليا ، ومن ثم تسقط مشروعية رئاسته ، ويصبح تصرفه السياسي العام ، غير مشروع ! وتأسيساً على هذا ، كان الفكر السياسي الوضعي ، لدى رواده المحدثين ، والماصررين ، هو والفكـر السياسي الإسلامي، على طرقـي نقـيـضـ، كـتـبـاـيـنـ المـشـروـعـيـةـ ، وـعـدـمـ المـشـروـعـيـةـ !

ل - العقد السياسي الذي توهّمه ، الفيلسوف السياسي الانجليزي - هوبيز -
تفسيراً لنشوء الدولة ، وتبريراً لإطلاق سلطة الحكم - لم يقع ولم يتحقق ، لا في الماضي ،
ولا في الحاضر ، ولا نظن أن أحداً يخاله يقع مستقبلاً أبداً ، لما فيه من نزول الأمة عن
سيادتها جملة ، وسلب الأفراد حقوقهم الأساسية ، وإهانة مصالحهم الحيوية العقاقيرية
وابستبداد سلطة الحكم ، بعجة أن العاكم ليس طرقاً فيه ، فلا يسأل عما يفعل ، هذا العقد
السياسي الذي توهّمه « هوبيز » يخالف طبيعة « عقد البيعة » في - الإسلام - فهو عقد
 حقيقي واقعي ، من خصائصه امكانية التطبيق - ماضياً ، وحاضرًاً ومستقبلاً - والحاكم
 طرفٌ أساسٍ فيه ، وأصله مبدأ « الشوريٍّ » والمسئولية فيه عن « مصالح الأمة » متباينة،
 بين الراعي والرعية ، : « كلّم راعٍ ، وكلّم مسؤول عن رعيته ، الإمام راعٍ ومسؤول عن
 رعيته » . وهو وكيل عنها ، في تنفيذ شرع الله فيها .

لا بد في الالتزام السياسي ، من أن يكون ناشئا عن « عقد ثانوي الطرف » والحاكم الأعلى في الدولة ، لم يكن – في مخيلة هوبيز- طرقا في هذا المقد السياسي الذي اخترعه اختراعا ، لتبرير نشوء الدولة ، واطلاق التصرف للحاكم في سلطة الحكم ، وإذا لم يكن طرقا في المقد ، لم يكن عليه بالغالي « التزامات » ولذا لا يسأل ! وهذا هو منشأ الظلم ، والاستبداد بيته !

- أما في الإسلام ، فإن مما لا ريب فيه ، أن « عقد البيعة » عقد حقيقي - لا وهي - قد وقع فعلًا ، ولا سيما في العصر الراشدي الأول ، وهو « أساس « مشروعية الولاية العامة » في الدولة ، وأن الأمة هي صاحبة « السيادة » الحقيقة عملا ، وأن « السلطة » تمارسها في هذا العقد ، وإن كانت «السيادة» نظريا ، هي التي تعنى « المشروعية

العليا » لكن هناك فرقاً بينها وبين ممارسة وتطبيق مقتضيات هذه « السيادة » واقعاً وعملاً ، باعتبارها حفلاً لامة ، لأنها هي المخاطبة بالتكليف ابتداء ، والوجه إليها مباشرة ، وهذا لا نزاع فيه !

هذا ، وإذا كان الحكم الأعلى طرفاً أساسياً أو ثانياً في « عقد البيعة » ووكيل عن الأمة ، لأنها هي التي اختارته ببعض ارادتها الحرة ، ليتوب عنها في تنفيذ شرع الله فيها ، متزماً بالشرعية العليا ، ذلك الالتزام الذي يبرر « مشروعية ولايته » متوجهًا إلى تحقيق مصلحة الرعية ، باعتباره راعيها ، ووكيل عنها ، فإنه لا ينافي في منطق الإسلام ، أن يكون ظالماً ، ولا عملاً ، ولا وحشاً ، ولا على التحور الذي رأينا في فلسفة السياسة الوضعية ولدى روادها ، ولا يفتقر التشريع الإسلامي السياسي ، أن يبتعد مثل هذه الأفكار – ولا سيما فكرة « القانون الطبيعي » – لتردد قيادعلى سلطة الحكم الفطالم ، لأن « الظلم » في شرع الإسلام منتف أصلاً ، بل هو عدو الإسلام الأول ، والحاكم مقيد ابتداء بالشرعية العليا التي تعني « السيادة » فالمشكلة التي كان يعانيها رواد السياسة الوضعية ، غير قائمة في الإسلام أصلاً ، ومن عجب أن تبحث « السيادة » في التشريع السياسي الإسلامي ، بمنطق الفلسفة السياسية الوضعية !

هذا ، والحاكم الأعلى ، إذا كان طرفاً أصيلاً في عقد البيعة – وانه كذلك – ترتب على هذا أمران :

أولهما : أنه « متزماً » بكل ما ينشأ عن هذا المقدسي السياسي الثاني الطرف ، من « التزامات » هي ما تقضي به « المشروعية العليا » في الدولة ، والمهيمنة على الحكم والمحكوم على السواء ، فليس هو الهاصفيأ ، لا يسأل عما يفعل ؟ بل مشروعية ولايته العامة ، رهن» بالتزامه بأحكام ومقتضيات تلك « السيادة » المهيمنة الواضحة المسطورة في الكتاب والستة !

« الثاني » أنه مستئول أمام الرعية عن مدى تحقيقه لمصالحها الحقيقية ، باعتباره وكيل عنها ، يصل لمصلحة موكله الذي اختاره ببعض ارادته ، ليقوم مقامه بتنفيذ مقتضى « السيادة » التي تعني « التشريع المهيمن » والا جانب المشرعية ، وسقطت ولايته ! وذلك هو ثمرة كون الحكم الأعلى ، طرفاً أصيلاً في « المقدسي السياسي » المبرم بينه وبين رعيته ، واقعاً وعملاً ، لا وهمـا ، ولا تخيلـاً ، ونتيجةً تكونه « متزماً » بمقتضى هذا المقدـ، لا يجوز له أن يُخلـ بـ تلك « الالتزامـات » أو « يتهاونـ فيـ أدـانـها ، وـ تنـفيـذـها ، عـلـىـ الـ وجـهـ الـأـوـفـيـ والأـكـمـلـ ، أو يـخـالـفـ عـنـ أـمـرـهـ ، لأنـ هـذـاـ الـالـتـزـامـ وـالـتـنـفـيـذـ ، وـالـقـيـدـ بـشـرـعـ اللهـ ، فـيـ التـصـرـفـ السـيـاسـيـ الـعـامـ ، هوـ مـنـاطـ مـشـرـوعـيـةـ وـلـازـيـتـهـ الـعـامـ ، كـماـ أـشـرـنـاـ ، وـالـمـسـؤـلـيـةـ عـنـ ذـلـكـ . استقرت أصولها في الكتاب والستة .

أما الكتاب ، فقل قوله تعالى : « فلنسألـ الذين أـرـسـلـ إـلـيـهـمـ ، وـلـنـسـأـلـ الـمـرـسـلـينـ » وقوله تعالى : « كلـ نفسـ بـمـاـ كـسـبـتـ رـهـيـنةـ » وـلـقـوـلـهـ يـقـيـقـ فيـ العـدـيـثـ المشـهـورـ : « كـلـ كـمـ رـاعـ ، وـكـلـ مـسـئـولـ عـنـ رـعـيـتـهـ ، الـإـمـامـ رـاعـ وـمـسـئـولـ عـنـ رـعـيـتـهـ .. العـدـيـثـ » فـالـمـسـؤـلـيـةـ كـمـ تـرـىـ مـتـبـادـلـةـ ، مـشـرـكـةـ ، وـعـامـةـ ، وـهـيـ أـسـاسـ الـحـكـمـ الصـالـحـ .

على أن علماء «الفقه السياسي» في الإسلام، قد أوردوا «البيان السياسي» الذي أعلنه أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - إثر توليه الخلافة، بما يفيد، أن «السيادة» وشرتها، من «المصلحة العامة الحقيقة» للأمة، لا للخليفة، ولا للحاكم، أيًا كان، ولو كان نبياً مصطفى، بمقتضى قوله تعالى: «ليس لك من الأمر شيء» وقوله عن وجل: «لست عليهم بمسطير» أقول: إن أبو بكر أورد بياناً سياسياً غادة توليه مقاييس الحكم، فيما أورده صاحب كتاب المسيرة، بشرح المسامرة، (٢٦)، ما نصه: «أما بعد، أيها الناس، إن الذي رأيتم مني، لم يكن حرساً على ولايتكم، ولكن خفت الفتنة، والاختلاف وقد ردت أمركم إليكم، فولتوا من شئتم» (٢٧).

ذلكم هو تصور الخليفة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - أن «السيادة» للأمة، وأنها وحدها صاحبة السلطة في تولية مسن تشاء ، الولاية العامة عليها ، وتغوله حق التصرف السياسي العام في الدولة ، ولكن على مسن الشرع ، وله عليها حق السمع والطاعة والشمرة ، ما لم يأمر بمعصية ، تحقيقاً لذاتية السيادة ، وهيمنة التشريع .

«السيادة» في الدولة، وما يتعلّق بها من السلطة العامة، وأسasهمـا ، في الفكر السياسي عند كل من الغزالـي ، والماوردي ، وابن خلدون .

ان «السياسة» – علمًا ومارسة – ذات شأن كبير ، في نظر الامام الفزالي ، كما أسلفنا ، حيث اعتبرها أشرف العلوم ، لشرف موضوعها ، وعظيم غايتها القصوى في المجتمع الانساني بوجه عام ، والمجتمع الاسلامي بوجه خاص ، وبيان ذلك :

أن الإمام الفزالي يرى – وبحق – أن «السياسة» «بحكم طبيعتها» هي السبيل الموصى إلى تحقيق الرخاء والسعادة في الدنيا، والعزّة في الدولة ، وعلى نحو يوصل إلى «السعادة الأخروية» أيضاً ، وهذا هو المعنى الذي يشير إليه دائمًا في قوله : «لا يقوم نظام الدين ، الا بتنظيم الدنيا» ما يتبين عن «الوحدة» بين «السياسة والدين» وأنهما «توأمان» متلازمان ، لا ينفكان ، كما قدمنا.

غير أن مما هو جدير باللحظة والتقدير في الفقه السياسي عند الإمام الفزالي ، أنه اذ يرفع من « شأن السياسة » حتى بلغتـ في تفكيرهـ شاؤاً بعيداً ، وعلى نحو لم نلاحظه عند غيره من فلاسفة السياسة المسلمينـ ، أقولـ : انه اذ يرفع من شأن « السياسة » على هذا النحوـ ، لمعظم دورهاـ ، وخطورة آثارهاـ ، في تدبير شؤون الأمةـ ، يرىـ في الوقت نفسهـ أنـ السياسة لا تملكـ « القدرة » على أداء مهامهاـ المطلبيـ ، الا على أساسـ « صياغة النفس الإنسانية »ـ صياغة تعينـ السياسة نفسهاـ على أنـ تؤتيـ ثمارهاـ ، وذلكـ بتوجيهـ الأمةـ توجيهـ رشيدـ يكفلـ لهاـ « الاستقامة »ـ ويعينـها على التزامـ جادتهاـ ، وهذاـ لن يكونـ إلاـ « بالدينـ »ـ الذي يخلـقـ « الوازعـ الذاتـيـ »ـ فيـ العاـمـ والمـلـكـ علىـ السـوـاءـ ، وبـذلكـ يتمـ تـحـقـيقـ « العلاقةـ السياسيـةـ والتـكافـلـيةـ »ـ المتـبـادـلـةـ بينـ الرـاعـيـ والـرعـيـةـ ، وهوـ عـينـ ما ذـهـبـ إـلـيـهـ ابنـ خـلـدونـ ، إـبـانـ بـعـثـهـ فيـ « طـبـيعـةـ السـلـطـةـ »ـ حيثـ جـعلـهاـ عـلـىـ

نوعين : أ - سلطة شرع ، ب - سلطة ملك وعصبية ، وفضل الأولى على الثانية ، بالنظر الى اختلاف « طبيعة الوازع » فهو في الأولى « ذاتي » ابتداء ، وعن قناعة ورضا ، بينما هو في الثاني « قهري خارجي » .

تجد هذا صريحا في قول الامام الفزالي، مقرراً وظيفة الدولة الكبرى من « حمل الناس على مرآشدهم »^(٢٥) وفي قوله : « السياسة لاستصلاح الخلق»^(٢٦) ويؤكد الامام الفزالي هذه « الصلة » التي يراهاوثقي بين « السياسة والدين» من قبل ان « السياسة » هي « الطريق الموصى الى سعادة الدنيا والآخرة معاً » في قوله : « فبان ان السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة »^(٢٧) .

هذا ، ويؤكد هذه الصلة أيضا ، الامام الماوردي « حيث يجعل « السياسة » أدلة لتدبيير شؤون الأمة أفراداً وجماعات ، ولكن على أساس الدين ، اذ يقول : « خلاف النبوة ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا » اي بالدين ، وقيميه ، ومثله العليا ، وقواعد العدل فيه ، على ما أسلفنا .

وكذلك ابن خلدون ، يرى ضرورة «صياغة النفس البشرية ، على عين المثلث الإسلامية » لتمكن هذه « السياسة » من أن تثمر ثماراتها المرجوة منها ، من اساد الخلق ، وتحقيق رخائهم ، ورعاية مصالحهم ، وأبلاغهم مراتب العزة والسؤدد ، في الدنيا ، وهم ان لم يتزموا بمبادئ الاسلام طوعاً ، فلا بد من الزامهم بها كرها ، اذ ليس بعد الحق الا الضلال ، وهذا هو صريح قول ابن خلدون وهو يصدّد توضيح «الوظيفة السياسية للدولة ، وغايتها القصوى من هذه السياسة، حيث يقول ما نصه : « حملن » الناس على مقتضى النظر الشرعي ، في حراسة الدين ، وسياسة الدين به » كما أسلفنا .

اذا ثبت هذا ، فان « الدين » هو الموجه للسياسة ، وللمحكومين المتصرف عليهم بها ، فكانت « السيادة » للشرع لا لنهره ، وأنه لا يتصور تخلل السياسة من قواعدها، وأحكامها وهو ما أطلق عليه الامام الفزالي « قوانين السياسة»^(٢٨) وكذلك ابن خلدون، فالاصطلاح واحد عندهما ، بمعنىه وحرفيته !

غير أن « الأمة » بكمالها ، هي صاحبة الحق في « ممارسة » هذه « السيادة » عملاً ، لأن ما تشتمل عليه « السيادة » من القواعد ، والقوانين في شرع الله ورسوله ، هي المخاطبة به مباشرة ، بموجب التدائع الالهية – كما أسلفنا – تحقيقاً لصالحها هي ، ولكن باعتبار أن « الأمة » غير قادرة على النهوض باعباء تكاليف الدولة ووظائفها ، جاء الأمر الالهي بوجوب اختيار وتكونين « جماعة » أو طائفة منها ، تتتوفر فيها الصلاحية والكافأة ، لتقوم بتنفيذ ذلك نيابة عنها ، تجد هذا صريحا في قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الغير ، ويأمرن بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون»^(٢٩) حتى اذا تصورنا ، أن بالامكان أن تنهض الأمة بفتاتها ، وطوابق أهل الصناعات والتجارات ، والفلاحة ، وأرباب الوظائف العامة ، أن يباشروا هذه « السيادة » بأنفسهم كان هذا

هو الأصل ، كما بيئنا ، لكنه متعدد ، وسيأتي مزيد بيان في تفسير هذه الآية الكريمة ، باعتبارها « أصلاً » ينبع بحسب « السيادة» الشرعي في الدولة ، نظراً ، وممارسة .

هذا ، وما هو جدير باللاحظة أيضاً ، هو : أن « الواقعية السياسية » عند الإمام الفزالي ، على النحو الذي قدمنا في المقال السابق ، تجدها هنا فيما يربط بين « السيادة» التي تعني « هيمنة الشرع » على الدولة ، والحاكم ، والحكومة ، على السواء ، وهو ما يطلق عليه اليوم « سيادة القانون » أو « المشروعية العليا » في الدولة ، أقول تبدو « الواقعية السياسية » عند الإمام الفزالي ، فيما يربط بين هذه « السيادة » بمفهومها الذي قدمنا نظرياً ، وبين « السلطة العامة » التي يمارسها الرئيس الأعلى ، ومن يُفْعَلُ منه ممارستها من نوابه ، ووزرائه ، وموظفيه ، على اختلاف مراتبهم عالمياً ، اذ يرى الإمام الفزالي – وقد كان يعيش في عصر يمور بالفتنة ، ويوج في الصراعات السياسية ، بل والمدوية ، أن « السياسة » – وان كان من أولى وظائفها ، وضع النظام العام الآخر الذي يكفل القضاء على الفتنة ، والفوضى، ليستتب الأمن ويسقى أمر المعايش ، وتحتفق أسباب الرخاء ، والازدهار ، والتقدم ، برعاية « مصالح الأمة » – أقول : إن الإمام الفزالي اذ يرى أن السياسة من أولى مهامه بذلك ، غير أنه – بواقعته السياسية – يفترض أنه قد « يغسر » عليها تحقيق ذلك كلّه ، دون « قوة قاهرة » تتمثل في السلطان المطاع الذي تتركز في يده « وحدة السلطة » ومن هنا ، نشا ارتباط « السيادة » للدولة التي تنهض بالشرعية العليا ، والأساس الشرعي المثبت لها ، أقول: نشأ ارتباطها بالسلطة العامة ، مما يؤخذ بالفرق الواضح ، بين « السيادة » وبين السلطة العامة » – مفهوماً – اذ من المحتلم أن تعرف السلطة العامة عن مقتضيات « السيادة » ودستورها عملاً – كما ذكرنا – وان كان من المفروض ، أن قواعد « السيادة » ودستورها ، هو « السلطة العامة » في حالة الحركة والتنفيذ ، تعسّد تعاليمها « وذلك ، هو منشأ حق رئاسة الدولة في طاعة الرعية التي قررها صريح قوله عن شأنه : « وأطليوا الله ، وأطليموا الرسول ، وأولي الأمر منكم » وهي طاعة مشروطة بعدم الانحراف عن قواعد « المشروعية العليا » « المهيمنة على التصرف السياسي العام ، وهو أيضاً « منشأ مسؤولية الحاكم الأعلى » بوصفه راعياً ، ومسئولاً عن رعيته ، مسؤولة بترت مشروعية ولايتها العامة ! ؟

فتلخص أن الفقه السياسي – وعند الإمام الفزالي بوجه خاص – يرفع من شأن « السياسة » حتى بلغت – في تفكيره – مكانة بارزة مرموقة ، وعلى نحو لم تبلغه عند غيره من فلاسفه السياسة المسلمين ، غير أنه – في الوقت نفسه – يرى ، أن السياسة – في حد ذاتها – لا تملك « القدرة » على أداء مهامها المظمى ، الا على أساس « صياغة النفس الإنسانية » صياغة تُعين هذه السياسة على أن تؤتي ثمارها ، وذلك عن طريق التهذيب ، والتعليم ، والتربيـة ، وتنشـة « المواطنـالصالـح » وتوجـيهـه الأمـةـ بـكامـلـهاـ ، توجـيهـهاـ رشـيدـاـ يـكـفـلـ لهاـ تحـصـيلـ « التـوعـيةـ » وـ « الـاستـقـامةـ » لـلتـلـقـزمـ جـادـتهاـ ، وـذـكـرـ لـنـ يـكـونـ علىـ الـوـجـهـ الـأـمـلـ ، منـ الـتـهـيـةـ وـالـأـعـدـادـ – وهذا ما نـبـئـ إـلـيـهـ اـبـنـ خـلـدونـ فيـ صـدـدـ بـيـانـ مـدـىـ تـأـثـيرـ السـيـاسـةـ ، وـالـزـعـامـ ، وـالـقـادـةـ فيـ الـجـمـعـ ، مـاـ سـيـاتـيـ بـيـانـ – أـقـولـ : لـنـ يـكـونـ

الالتزام بالجادة على الوجه الأمثل والأكمل، الا بالقيم الانسانية ، والمثل العليا المستقرة في الدين الذي من شأنه ، خلق « الوازع الذاتي العقائدي » في الحاكم والمحكوم على السواء ، وبذلك تتم امكانية « التجاوب » بينهما ، تصرفًا سياسيا واعيًا حكيمًا من جانب العاكم ، وتفيدنا مخلصًا أينما من جانب المحكوم ، وهو ما أطلق عليه القرآن الكريم والستة : « الطاعة » التي هي المظهر العملي الواقعي لهذا « التجاوب » فيتم بالتالي تحقيق هذه « العلاقة السياسية التكافلية المتباذلة » بين الراعي والرعية ، القائمة على أمرين: « التكليف والمسؤولية » وهو عن ما ذهب اليه ابن خلدون ، حين أخذ يبحث في «طبيعة السلطة » فجعلها على نوعين : « سلطة شرع » و « سلطة ملك » أو عصبية ، وفضل الأولى على الثانية ، بالنظر الى اختلاف « طبيعة الوازع » فهو في الأولى « ذاتي عقائدي نفسي تلقائي ابتداء » وعن قناعة ورضا ، بينما هو في الثانية « قهري خارجي » .

ولا ريب ، أن القهري يُعدم العربية ، وقد يتعري هذا إلواز القهري- الفساد ، ومن هنا ، تبدو الصلة الوثيق التي تربط « السياسة بالدين » ذلك ، لأن « الدين » بعقائه ، وشرائمه - في الواقع - هو الموجه للحاكم والمحكوم ، على السواء ، ومن هنا أيضا ، كانت « السياسة للشرع ، الكافل لخلق ذلك الوازع » .

وعلى هذا ، فلا يتصور في « شرعة الاسلام » « سياسة » تختلف من قواعد الدين وأحكامه ، وسنته وغاياته ، لأنها يار « ركن السيادة » في الدولة ، وهو ما أطلق عليه الإمام الفزالي (٣٠) ، وأiben خلدون (٣١) ، « قوانين السياسة » التي هي من مقتضيات هذه السيادة ، فالإصلاح واحد ، عندهما ، بمفهومه ، بل ويحرفيته (٣٢) ! .

- نجاح اليساء ، والذماء ، والقاده ، وأولى الفكر ، في تطوير المجتمع الى ما هو افضل ، رهنـ بـان يكون المجتمع نفسه ، مهيـاً لـذلك أولاً .

على أن نجاح الحاكم الأعلى في سياساته، أو آثار جهوده المبذولة ، لن يتحقق في تغيير المجتمع ، وتطوره إلى ما هو أفضل ، الا- إذا كان هذا المجتمع نفسه « مهيأ » ابتداء ، لقبول توجيهاتél الساسة ، والقيادة ، والزعماء ، وأولي الفكر فيه ، كما يقول ابن خلدون (٣٢) ، ومن هنا كان وجوب صياغة المجتمع على عن المثل الإسلامية أولاً « ذلك ، لأن المجتمع نفسه - في نظر ابن خلدون - دورا هاما في تطوير نفسه ، باراتدته العامة العزة التي تندمج فيها « الإرادات الفردية الوعائية » وهذا هو عن ما اتجه اليه الإمام ابن رشد أيضا ، الذي ربط تحقيق عزة الأمة ، وسعادتها ، سياسياً واجتماعياً ، واقتصادياً ، وأخلاقياً يامرين :

أولهما : التعاون في أوسع مدى ، في دائرة الخير العام المشترك .

ثانيهما : العمل الجاد من قبل الفرد على تطوير نفسه ، ثقافيا وعلميا ، وخلقيا ، واجتماعيا ، وسياسيا ، وتربويا ، كي تتلاقي هذه الارادات الفردية ، وتكون الإرادة العامة للأمة في التغيير ، مصداقا لقوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيرة ما بذاته » .

والخطاب العام يتضمن ارادة تعميم الحكم بما يشمل الأمة من حيث هي أمة ، كما يمكن أن يتجه إلى الأفراد كأفراد ، وأيا ما كان ، فارادة الشارع لكل منها ، مما يحتمله الخطاب العام ، وبذلك تتلاقى أيجائية الفرد ، وأيجائية الدولة ، لاحادث هنا التطوير ، وسيأتي تفصيل في هذا الموضوع في مقامه .

هذا ، وقلنا : إن « الأمة » وإن كانت هي الموكول إليها أصلاً « ممارسة » مقتضيات « السيادة » عملاً ، أذ هي المخاطبة بقواعدها ، ومبادئها ، أصلة ، تحقيقاً لصالحها هي ، غير أن ذلك في حكم الاستحال ، أذ هي غير متفرغة لذلك ، ولا قادرة على النهوض بأعباء تكاليف ومسؤوليات الدولة ، ووظائفها العامة ، وهذه « واقعية سياسية » لا نزاع فيها ، مشتقة من تعاليم الكتاب العزيز ، بوجوب اختيار وتكوين « جماعة » أو « طائفة » من الأمة ، وسيماها « أمة » متولدة أو مختارة من الأولى ، وتتسم بخصائصها ، وهي مكلفة بعين تكاليفها ، ومتوجهة إلى « غاية واحدة » بعيث تعصم من التنكب ، والافتراء ، والتنازع ، وبذلك ، تتوافر فيها « الصلاحية » و « الكفاءة » أو ينفي أن تكون كذلك .

– السيادة – نظرياً – هي « التشريع » ، لأن المهيمن ، وممارسة مقتضيات هذه السيادة عملاً وواقعاً ، هي « السلطة العامة » التي استقرت في الإسلام ، حقاً للأمة .

تجد هذا صريحاً في مثل قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة » ، يدعون إلى الغير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلعون » فالهيمنة للشرع ، لأن الشرع ليس إلا أمراً بالمعروف ، ونهي عن المنكر ، وهو المقصود بالسيادة ، نظرياً ، وأن « ممارستها » من قبل الأمة ، أو من ينوب عنها ، عملياً ، هي ما يطلق عليه « السيادة العملية » أو « السلطة » لما قدمتنا ، من أن الأمة مخاطبة بقواعدها ، ومثلها ، وأحكامها ، على وجه الأصلة ، بقصد التنفيذ والممارسة ، ولأن المصلحة في ذلك عائدة إليها مباشرة ، ونعني بها ، « المصلحة العامة » وهو المعنى الذي تؤصله أيضاً ، القاعدة الذهبية التي مزداها : « أن تصرف الإمام على الرعية ، منوط بالصلحة » أي بمصلحة الرعية ، وهي « مصلحة الأمة » كافة ، وأن رعاية المصلحة العامة قد غدت هي أساس مشروعية الولاية .

وأشرنا كذلك ، إلى أن هذه « المصلحة العامة » شاملة بوجوهاها المختلفة ، كافة مناحي الحياة الإنسانية ، مادياً ومعنوياً ، اقتصادياً ، واجتماعياً ، وثقافياً ، وسياسياً ، وعسكرياً ، ودينياً ، وعلمياً ، وأخلاقياً ، دون فصل ، أو اجتناء ، تجد هذا مجملاً في قوله تعالى : « يدعون إلى الغير » ولا ريب أن الدعوة إلى الغير ، تستلزم أو تتضمن الدعوة إلى « تحقيق وجوه الغير ، والمصالح ، كافة » كما أسلفنا – ولا ما كان لهذه الدعوة من معنى ، أذ لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له .

هذا وعرف القرآن الكريم قاض بطلاق « الخير » على المصالح المعتبرة ، وهي لا تختص كثرة ، فكانت « الدولة » مكلفة بتحقيق كافة وجوه الخير والمصالح على اختلاف طبائعها وأنواعها ، وبذلك تبدو « الدولة » « أيجائية » في شرعة الإسلام ، لتعدد

وظائفها ، وعموم تكاليفها ، على النحو الذي قدمنا ، ولا ريب ان « ايجابية » هذه الدولة ، تفوق اعباء الدولة الحديثة في كثير من الوجوه !

على ان « الدولة العدالة » لم تكن لتبلغ هذا المستوى من « الايجابية » الذي يلفته اليوم ، الا في هذا القرن ، وقبل ذلك ، كانت « مجرد دولة حارسة » - كما هو معلوم - يغلب عليها « انطباع السلبي » في حين ان « الدولة » - في الفقه السياسي الاسلامي - ذات « طابع ايجابي » بعيد المدى ، متعدد النواحي ، بما يشمل كافة مراافق الحياة الانسانية ، حتى ما كان منها عقائدنا ، وعبادتنا ، وأخلاقينا ، كما يشمل المصالح الأخرىوية ، مما لا يدخل في حيز مهمات الدولة وخصائصها في العصر الحديث ، وذلك ثمرة عدم الفصل بين السياسة والدين !

على ان « الواقعية السياسية » - في الفقه السياسي الاسلامي بوجه عام - لا تتفق عند العد الذي أشرنا اليه . بل ترى منه « الواقعية » تبلغ مدى أوسع وأعمق ، حيث تتجلّى فيربط « السيادة » بالسلطة العامة » المؤيدة بوسائل الاكراه المائي » تلك السلطة التي يمارسها الرئيس الأعلى فعلا ، أو من يفوض اليهم أمر ممارستها من وزرائه ، وموظفيه ، وهو ما تناوله الامام الفزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ، وغيرهم من فقهاء السياسة المسلمين ، بتعليل الرابط المحكم القائم بينهما ، من الوجهة النفسية ، والاجتماعية ، والسياسية الواقعية ، وهو ما أشرنا اليه في المقال السابق .

وأيضاً ، قد بيّنا آنفاً ، أن « السيادة » اذ تعني « هيمنة الشرع » على التصرف السياسي العام » وهو ما يطلق عليه اليوم « المشروعية العليا » أو « سيادة القانون » مما يجعل ، « الدولة » - في الفقه السياسي الاسلامي - « دولة القانون » أو « الدولة الدستورية » فإن تحقيق « غايات الدولة » ومقاصدها الأساسية في الاصلاح العالمي ، لن يتم الا بالتطبيق والتنفيذ ، ومن هنارأينا الامام الفزالي - وقد كان يعيش في عصر يمور بالفتن المظلمة ، ويوجّه في الدسائس والمؤامرات ، وفي الصراعات السياسية ، والدولية - رأيناً يجعل من أولى الوظائف السياسية « مراعاة الواقع » لمعالجته ، فماوجب وضع نظام عام أمر ملزم يكفل القضاء على الفساد ، والفتن ، والفتنة ، اذ لا معنى للدولة اذا كان مجتمعها تسوده الانشقاقات ، ومنازع الاهواء الخاصة ، بل وليس جديراً بالمجتمع ان يوصف بكونه « سياسياً » اذا كانت تتعاونه مثل تلك العاهات ، بل الطامات الكبri ، ولهذا ، كان الفزالي ، يؤكد دائمًا على ان « الدولة » شرط أساسى لقيام المجتمع السياسي ، بل لا قيام لمجتمع سياسي - في نظره - الا في ظل « دولة » لأن ذلك مما تقضي به طبائع الأشياء .

وتأسساً على هذا النظر الأصولي ، رأينا الامام الفزالي من « الواقعية » بحيث جعل « السلطان القاهر المطاع ضروريًا لإقامة نظام الدنيا والدين معاً ، اذ « الواقع السياسي » يقتضي ذلك .

ينبغي التمييز بين «السيادة» التي تعني المشروعية العليا في الدولة ، وبين «السلطة العامة » في حالة العركة والتنفيذ .

وتفصيل هذا ، أن السياسة – في حد ذاتها – غالباً ما تعجز عن تطبيق قواعد السيادة ، ودستور النظام العام الآخر ، دونه فورة قاهرة مترکزة في يد السلطان المطاع ، بما يتحقق وحدة السلطة المركزية في الدولة والواقع ، ان الدول متفاوتة من حيث نسبة هذا التطبيق .

هذا ، ويرى الإمام الفزالي ، بواقعيته السياسية أيضاً ، أن ثمة فرقاً واضحاً بين «السيادة» أو «المشروعية العليا» في الدولة ، وبين السلطة العامة – كما أسلفنا – اذ من المشاهد واقعاً ، أن «السلطة العامة» قد تنحرف عن مقتضيات السيادة ، والمشروعية ، وان كان من المفروض ، أن «السلطة العامة» في حالة العركة والتنفيذ ، تجسد «المشروعية» و «مقتضيات السيادة» وحينئذ يتم «التطابق» بينهما ، ولكنها – على التحقيق – ليستاشيأ واحداً ، وحين يتم هذا التطابق ، يمكن أن يفترس قوله تعالى : «ولطيموا الله ، وأطيموا الرسول وأولي الأمر منكم » اذ تراها «طاعة» مشروعة بعدم الاعتراف عن طاعة الله تعالى في تطبيق كامل شرعيه ، وطاعة رسوله في تنفيذ أحكام سنته ، ولا نقصد بالسيادة ، والمشروعية العليا ، الا هذا ، لأنها هي «المهيمنة» على التصرف السياسي العام ، على ما بيننا .

بعد هذه الخلاصة الموجزة نوالي البحث في هذا الموضوع الهام فنقول :

أ – الإمام الفزالي اذ يؤكد ضرورة «السلطة العامة المركزية الموحدة للدولة ، او كما يعبر هو عن ذلك بقوله : «السلطان القاهر» الذي يتمثل في «السلطان المطاع» بين منشا هذه السلطة ، ويفسره بأن «السيادة» تعني – كما قلنا – «هيمنة الشرع» فعلاً – قواعد وأحكاماً ، بل ونظاماً عاماً آمراً – وتلتقي بالمسؤولية السياسية الكبرى على عاتق الدولة عن تنفيذ هذا التكليف ، وتطبيق هذا النظام العام ، ولو بالأكراد المادي ، والا فلن يكون «المجتمع سياسياً» – كما أسلفنا – ولن تتحقق فيه أهداف الدولة ، ولا ينتظم الأمر فيها يحال .

ومن هنا كانت هذه «المسؤولية» عن واجبات الدولة ووظائفها ، هي ، منشا «السلطة العامة» و «القوة القاهرة» شرعاً – كما قدمنا – لأن القهر «بالعقل ، ولا قامة العدل والاشراف عليه ، وبث روح الأمان في نفوس افراد الأمة ، واستتباب أسبابه ، بل وضع الدولة والأمة في «ظروف» من شأنها أن تجعل تحقيق مقتضيات العدل ، والصلحة العامة ، والرخاء والسعادة ، أمر ممكناً ، اقول : ان كل أولئك واجب شرعى عام ، بمقتضى تلك «المسؤولية العامة» التي أكدتها الحديث الشريف الشهور ، من قوله تعالى : «كلكم راعٍ ، وكلكم مسؤول عن رعيته ، والامام راعٍ ، ومسئول عن رعيته ... الحديث » فترى الحديث قد أرسى «قواعد المسؤولية المشتركة المتبادلة أولاً »

تحقيقاً للتكافل السياسي الملزم ، بين الراعي والرعية ، ثم التفت الى من بيده « مقاليد الحكم بوجه خاص » فاناط به « المسئولية السياسية العامة » عن مهام الدولة ، ومصالح الأمة ، فألتى بهذه المسئولية على كامله هو ، بصريح النص ، فكان هنا هو « منشاً » تركيز « السلطة العامة » في يده ، ليتمكن وبالتالي من الأداء، ولكنها « مسئولية ، وسلطة ، وقوة قاهرة » يحدد أبعادها قواعد العدل والإنصاف » وهو ملحوظ كل من الإمام الماوردي ، والعلامة ابن خلدون ، وبين ذلك :

يقول الإمام الفزالي في بيان « منشا السلطة العامة » وما يستلزم من « القوة القاهرية » التي يمارسها الإمام ، تحقيقاً للردع ، مانعه : « إن الدنيا والأمن على الأنفس ، والأموال ، لا ينتظم إلا بسلطان مطاع ، وتشهد لذلك مشاهدة أوقات الفتنة ، بموت السلاطين والأئمة ، وإن ذلك لو دام ، ولم يتدارك بمنصب سلطان آخر مطاع ، دام الهرج ، وعم السيف ، وشمل القمع ، وهلكت المواشي ، وبطلت الصناعات ، وكان كل من غالب سلب(٤) » .

هذا ، ويقرر الإمام الفزالي « منشا السلطة العامة » وضرورتها بعبارة أوضح ، اذ يقول في كتابه الأحياء : « خلق الدين يزاذا للمعد ، ليتناول منها ما يصلح للتزوّد ، فلو تناولوها بالعدل ، لانقطعت الخصومات ، وتعطل الفقهاء ، ولكن تناولوها بالشهوات ، فتولّت الخصومات ، فمست العاجة إلى « سلطان » يسوسهم ، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم(٥) » به « وبذلك اجتمع القانون السياسي ، والسلطة الرادعة ، وهذا يفسر لنا أيضاً نشأة الدولة عقلاً .

اما الإمام الماوردي ، فينص على ذلك بعبارة جلية ، اذ يقول في صدد تحديداته للقواعد التي تصلح بها الدنيا (الدولة) : « وأما القاعدة الثانية : فهي : « سلطان قاهر » تختلف بربنته الأهواء المختلفة ، وتجمع بينه القلوب المترفة ، وتنكث بسلطته الأيدي المغالبة ، وتنقم من خوفه النفوس المتعدية(٦) » ثم ترى « الماوردي » يفسر ذلك تفسيراً نفسياً (سيكولوجياً) اذ يقول : لأن في طباع الناس من حب المغابلة والمنافسة ، على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، ما لا ينفكون عنه ، الا يمانع قوي ، ورادرع ملي(٧) » هذا فضلاً عن الأدلة من القرآن والسنة الناهضة بوجوب إقامة الدولة .

هذا ، ويفسر العلامة ابن خلدون بيده ، منشا السلطة العامة ، وما تنطوي عليه من « قوة قاهرة » بأن الإنسان مدنى أو اجتماعى بطبيعته ، ومن طبيعة هذا الاجتماع ، نشأت ضرورة وجود « الواقع القهى للبشر » وهو « القوة الفالية » التي تمنع التغالب بين أحاد الناس ، اذ يقول ما نصه : « ثم إن هذا الاجتماع اذا حصل للبشر ، كما قررنا وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من الدوافع والظلم »(٨) .

وهذا من أعظم مسؤوليات السلطة العامة التي قررها الإسلام ، تساوا مع طبائع الأشياء .

على أن العلامة ابن خلدون ، يحدد أبعاد هذه «المسئولية» وينعى على «السلطة» ذات «القوة الفاشمة» التي تتخطى هذه العدود، وتتمدأها ، اذ يقول ما نصه : « وكذا الملك ، لما ذئَّه الشارع ، لم يدمَ منه الغلبَ بالعقَّ ، وهوه الكافحة على الدين ، ومراعاة المصالح ، وإنما ذئَّه ، لما فيه من التغلب بالباطل^(٤) » وهذا تقرير لما كنا قد أشرنا إليه سابقاً ، من أن « القوة » في الإسلام مقيدة بالبييات ، من قوله تعالى : « لقد أرسلنا رسالتنا بالبيانات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميران ، ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا العديد فيه بآس شديد » .

هذا ، وتبجلى منطقية العلامة ابن خلدون في أساس هذا التمييز الذي يحدد أبعاد هذه «المسئولية السياسية» وما نشا عنها من «السلطة العامة» وما تشتمل عليه من وسائل الإكراه المادي ، أقول ، تبدي منطقتيه في ربطه بين أساس هذا التمييز ، وأبعاد المسئولية من جهة ، وبين تحديده لوظيفة القائم بها من جهة أخرى ، وذلك حين حددتها بقوله : « حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي^(٢٩) » وهو نظر قائم على العق والعدل ، بلا مراء . . . ولا يخفى ما في كلمة « العمل » من الإكراه على الالتزام بجادة الاستقامة وعلى سمت الحق والعدل ، وعلى ارادة التغيير لما هو أفضل وأرقى إنسانياً .

على أن هذا يقتضينا أن نبحث في أمرين نراهما على جانب عظيم من الخطورة والأهمية :

أولهما : قواعد العدل والإنصاف التي تحدد أبعاد «المسئولية العامة» في ممارسة السلطة في الفكر السياسي عند الإمام الفزالي.

الثاني : « قوانين السياسة » في الفقه السياسي الإسلامي ، بوجه عام ، والفقه السياسي عند الإمام الفزالي بوجه خاص ، وذلك ما نتناوله فيما يلي :

ب - أهم قواعد العدل والإنصاف التي تحدد أبعاد «المسئولية العامة» في الدولة ، وتقيد ما نشا عنها من حق ممارسة «السلطة» وما تستلزمها من « القوة القاهرة » ونحوه بوجه خاص ، بقواعد العدل ، في رعاية الخلق ، وتقديم ما يتعاجون إليه من خدمات وحوافز ومصالح ، أي توقيه مطالب الجانب الاجتماعي للأمة ، فضلاً عن الجانب الأمني ، والاقتصادي ، والسياسي ، وسائر جوانب الحياة الإنسانية الكلمة .

هذا ، والجانب الاجتماعي ، قوامه «الحقوق» التي قررها الشرع للأفراد من توفير الغذاء ، والكساء ، والسكن ، والعمل ، للقادرين عليه ، وهذه هي التي يطلق عليها اليوم «الحقوق الجديدة» بما يؤمن للأمة وأفرادها جانبها الاجتماعي ، فرعاً عن «مبدأ التكافل المتبادل والملزم ، بين الراغب والرغبة» وأن أداء هذه «الحقوق» لأربابها «مسئولة كبرى» في عنق الرئيس الأعلى ، ويعتبر هذا «الأداء» فرعاً من «الإيمان» «العق» ، ومكنا تدخل فاعلية «العقيدة» في الإسلام ، في نظامه السياسي ، عاملًا ذا أثر فعال في حمل رئيسها على أداء واجباته ، والوفاء بمسئولياته^(٤٠) ، فضلاً عن أنها جزء تكويني من مفهوم العدل والإنصاف في حال التنفيذ والتطبيق واقعًا وعملاً ، ولو بالقوة القاهرة .

ذلك ما جاء في كتاب الإمام الغزالى : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » في صدد بيانه لقواعد العدل والانصاف التي يقوم على أساسها التصرف السياسي العام على الأمة ، وفي هذا المعنى يقول الإمام الغزالى ما نصه: أن يبادر إلى قضاء حاجات المحتاجين ، والآخر يزدري أرباب العوائج ، ووقفهم ببابه ، فتعتير انتظار أرباب العوائج ، من أخطر الأخطر (٤١) ٠

هذا ، وباطلاق « العوائج » وتصنيفها - كما ترى - تشمل « الحقوق الاجتماعية » أولياً ، من تأمين النداء ، والكساء ، والسكن ، والمعلم ، كما تشمل غيرها ، وهو ضرب من التكافل الاجتماعي الملزم ، بين الراعي والرعية (٤٢) ، كما أشرنا ٠

وعلى هذا ، تبدى لك أن هذا الوفاء بالحاجات الضرورية لأربابها ، ليس أمراً اختيارياً ، متراكماً تنفيذه للمرءوات ، وسخاء النفوس الزكية ، بل هو واجب حتى من صميم مسؤوليات الدولة ، تنفذه بسلطانها القاهر ، اذ هو مما تقضيه قواعد العدل والانصاف ، وهذه لا خيرة فيها ، لا للدولة ، ولا للمكلفين ، بل هو - كما يئننا - مما يوجبه مبدأ التكافل الاجتماعي الملزم في الإسلام بين الراعي والرعية ، وكل: مبدأ من مبادئ العدل ، واجب تنفيذه شرعاً ، طوعاً أو كرها بسلطان الدولة ، لأنـه حق من حقوق الله تعالى التي لا يجوز اعمالاها ، ولا التهاون في أمر تنفيذها ، والا كان الفعلم وهضم الحقوق ! وهو محروم في الإسلام قطعاً ٠

ج - من أهم قواعد العدل والانصاف - في نظر الغزالى - أن « يعرف الإمام قدر الولاية العامة ، وما لها من خطر » ويعني بذلك ، أن يدرك الرئيس الأعلى حقيقة مسؤولية هذه الولاية ، وأبعادها ، ووظائفها، وما يطلب إليه من تحقيق مقاصدها ، اذ تطبق العدل فرع عن تفهم مضمونه ، ووسائل واجراءات تنفيذه ٠

ومفاد هذا ، أن تطبيق « العدل » يتبين أن يكون عن ادراك وتفهم عميق لأبعاده ، وللمسالك والنظم المفضية إليه ، من راعي ذلك فقد وفقت إلى اجتناء ثمراته ، اذاثرة تُجني دون تنفيذ واع حكيم ، وسياسة رشيدة، وباجتناء الشمرة تتتحقق السعادة والعزّة والسيادة ، ولذا كانت « الولاية العامة » نعمة كبيرة (٤٣) على القائم بحقها ، فضلاً عن الأمة ، لعظم المهام التي يضطلع بها ، وتندو على التنفيذ من ذلك تماماً بالنسبة إلى من قصر بحقها ، لأنـها تُفْسِدُ إلـى « الشقاوة » وهي شقاوة بالغة ، لأنـها تالية لمرتبة الكفر بآية تعالى (٤٤) ، ولذا كان الإمام العادل على يمين الرحمن يوم القيمة ! ٠

هذا ، وقد أشاد النبي ﷺ بجليل خطرها ، اذ يقول : « عدل السلطان يوماً ، الفضل من عبادة سبعين سنة (٤٥) ٠

د - مسؤولية الإمام عن نوابه ووزرائه ، وموظفيه على اختلاف مراتبهم ، وتسلسلهم الهرمي - هي عين مسؤوليته عن تصرفه المباشر ، فيما يتعلق بدفع الظلم ، لأنـ دفع الظلم ، احراق للحق ، واذهاق للباطل ، وتطبيق مقتضى العدل والانصاف في أوسع مدى ،

ومفهوم العدل لا يتجزأ ، وكذلك ما يقابل من القتل ، وظلم أحد من مرؤوسه، هو منسوب إليه ، شرعاً ، كانه هو الذي باشره ، وأنه الأمر والوكيل .

يقول الإمام الفزالي ، مقرراً هذه «المسوية» المباشرة ، وغير المباشرة ، فيما نصه : وعلى الإمام إلا يقنع بدفع القتل فيما يتصل بنفسه ، بل ينبغي أن يحول كذلك بين عماله ونوابه وأصحابه ، وبين اقتراف القتل^(٤٦) .

وعلى هذا ، فلا يتحقق عدل السلطان كملًا ، ولا يفي بمسئولياته حقاً ، الابعد له هو ، أولاً ، وبعد عُمَّاله أيضاً ، سواء بسواء ، غير أنه مسؤول عن ذلك كله .

ونحن نرى ، أن في هذا أيام ، إلى أن «ظلم السلطان» يحمل عماله على الجرأة على اقتراف القتل أيضاً ، ومن هنا ، كان صلاح السلطان وعدله ، ينعكس أثره على سائر عُمَّاله ونوابه ، وموظفيه ، كما ينعكس آخر الأمر ، على الأمة كافة ، فهو الأصل المدبر ، والمقل المفكر ، والقائم على الأمر كلّه ، بما يصلحه ، وينفذ قواعد العدل فيه!

هـ - العلامة ابن خلدون ، يرى ، أنه لا يجوز المبالغة فيما للقيادة ، والزعامة ، والمفكرين ، والساسة ، من أثر في مجتمعاتهم ، بمقدولة أنه العامل الأساسي في تطوير المجتمع ، باطلاق ، بل لا بد أن يكون المجتمع نفسه مهيأً أولاً لقبول مبادئ العدل والانصاف ، وسائل مثل الإنسانية العليا ، - كما بينا -

هذا ما أكدته العلامة ابن خلدون ، والفرزالي والماوردي ، أيضاً ، من ضرورة التوجيه ، والارشاد ، والتوعية ، والتحذيب ، والتربية أولاً ، لترقي الأمة إلى المستوى الذي من شأنه أن يحقق التجاوب بين الراعي والرعية ، وذلك بصياغة نفوسهم على عين المثل والفضائل الإسلامية ، كما أشرنا .

ويترتب على هذا - في نظر ابن خلدون بوجه خاص - أن نجاح ولِي الأمر ، أو الساسة ، أو الزعماء ، والقادة ، وحتى الرسل والأنباء ، وأنه لم يكن مأسوباً من خطفيه ، وفي تغيير المجتمع وتطوирه ، إلا يوم أن ارتقى إلى المستوى الذي أهله لذلك ، ولتبين وقويل «حقائق الدعوات» وفلسفتها ، وأصولها ومراميها ، إبان ظهورهم على المسرح التاريخي ، ولمل هذا يفسر لنا أيضاً ، ملاقي الرسول الأعظم عليه السلام من مشاق جسمان ، بل وما عانى من كروب الحياة ، وأهواه الصراع العاتي ، في هذا السبيل ، في مكة أولاً ، فالمجتمع نفسه - على رأي ابن خلدون - له الدور الأول في تحقيق هذا النجاح ، على الرغم مما للقيادة ، والزعامة ، والرؤساء ، والمفكرين وال فلاسفة ، من أثر لا يستهان به في شؤون التطور ، مصداقاً لقوله تعالى : «إِنَّ اللَّهَ لَا يَفْتَرُ مَا يَقْوِمُ حَتَّى يَغْيِرَ رَوْاْيَةَ مَا يَنْفَسُهُمْ»^(٤٧)؛ هذا النص القرآني الصريح يقرر «ستة التغيير» وانها منوطه «بالارادة العامة» للشعب أو للأمة التي تندمج فيها «أرادات أفرادها» عن وعي وبصيرة ، وإن تغييرها وتطویرها إلى أفضل أو أسوأ ، دهن بارادتها هي التي تأتي ارادة الله تعالى على وفقها ، كما هو صريح النص ، والخطاب فيه موجه إلى الأمة كافة ، لا إلى رئيسها خاصة .

و - ممارسة الشدة والعنف في تنفيذ الشرائع ، والقوانين ، أو في التصرف السياسي العام على الأمة ، من أبشع صور الفحشاء ، اذا كان يتم تنفيذها أو ممارستها بما دون ذلك، من الرفق^(١) ، واللين ، اشارة الى أن «السياسة» ليست استطالة ، ولا تعبرأ ، ولا ارهاق للمواطنين ، ولا استدلا ل لهم ، ولا تقوضا لبني معنوياتهم ، بل «الكرامة الإنسانية» هي أساس ممارسة السياسة ، ومنطلقتها ، ما لم يكن ثمة سبيل الى تنفيذ العقو والعدل الا باهداها ، وذلك حين ينقطع المكلّف عصته ، وكرامته ، باختياره ، ومغض ارادته .

تلك قاعدة عامة من قواعد الامام الفزالي في السياسة الرشيدة المنصفة التي ينبغي أن تلتزم ، عصمة للحرمات ، وصيانته لكرامة الأديمة ، واجتناثا لأصول الاستكبار ، والاستعلاء ، والتجبر ، والاستطالة ، في الأرض ، والظلم هنا في «الوسيلة» المتغذية ، وممارستها - كما ترى - ولو كانت لاحق الحق . واقامة العدل ، مما ينبغي عن أن «الوسيلة» لا تقل من حيث الرعاية عن غايتها ، وهذا على التقىض مما رأينا في فلسفة رواد الفكر السياسي الحديث ، وفي مقدمتهم ، ميكافيلي ، من أن «الغاية تبرر الوسيلة» بل لا بد أن يكون كل من الواسطة والنهاية ، في ميزان العدل ، والفضيلة ، سواء ، اذ العدل لا يتعجز بالنسبة الى أيٍّ منها ، وكذلك الظلم ، وفي هذا المعنى يقول الامام الفزالي : « ينبغي أن ينفت السلطان أمره بالرفق . وألا يلجن الى الشدة والعنف في كل أمر يستطع تعيقه عن هذا الطريق ، فلقد دعا ^{عليه} فقال : « اللهم الطف بكل واليلطف برعيته ، واعف عن كل واليمفو عن رعيته»^(٢) وهذا من أروع ما اُرِفَ في قواعد السياسة والحكم في العالم ، فيما أعلمك ! !

ذ - الامام الفزالي يشتق « معياراً نفسياً أو روحياً من تعاليم النبوة ، ويقيمه قاعدة عامة للعدل والانصاف ، وهو - فيما نرى - أصدق معيار وأدقه ، وأقربه صلة بالعقيدة، ذلك هو : أن على العاكم أن ينصف الناس في كل قضية تعرض عليه ، كما يجب هو نفسه أن ينفعك عليه بالانصاف والعدل ، فيما لو كان واحداً من الرعية ، وفي كل قضية تتعلق به ، وكان العاكم غيره^(٣) » .

هذا ، والأصل النبوى الذي اشتُق منه هذا «المعيار» هو قوله ^{عليه} : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب أخيه ، ما يحب لنفسه » وفي هذا المعنى يقول الامام الفزالي ما نصه : « في كل واقعة تصل اليك ، وتعرض عليك ، تغدو أنك واحد من جملة الرعية ، وإن الوالى سواك ، فكما لا ترضاه لنفسك ، لا ترضى به لأحد من المسلمين ، وإن رضيت لهم ما لا ترضاه لنفسك ، فقد حنت رعيتك ، وغضشت أهل ولایتك^(٤) » .

ولا ريب ، أن « الخيانة والفسق » كليهما ، ضرب من « الفحشاء » الذي يجب اجتنابه ، والا سقطت مشروعية ولايته ، بسقوط « الغاية » التي من أجلها شُرعت ، وللقاعدة المحكمة التي مؤداتها « كل تصريف تقاعد عن تحصيل مقصوده ، باطل » وهذا أصل عيده في سياسة التشريع .

فتلخص ، أن « الفكر السياسي » في الاسلام ، ينبع أساساً من مبدأ « وحدة الدين والدنيا » وأن نظام الدين – كما يقول الامام الفزالي – لا يتم الا بنظام الدنيا ، أو قل – ان شئت – « وحدة الدين والسياسة» وهو ما أشار اليه الامام الماوردي بقوله : « خلافة النبوة ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا » أي سياسة الدنيا به ، وهو عين ما اتبعه اليه ابن خلدون ، متاثراً بهذا التعريف الجامع ، حيث يقول : « حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي وسياسة الدنيا به » وهي مفاهيم جدّ متقاربة ، تؤكد المنهي الذي أصلنا من أن السياسة – بما هي تنظم ، وقوانين واجراءات مفيدةً بأهداف مرسومة معينة ، تدعها « سلطة الدولة » – قد شرعت « أدلة » من شأنها أن توصل إلى تحقيق « السيادة » عملاً ، وتنمي البُنى المعنوية للأمة ، أفراداً ، وجماعات ، وشعوبياً ، وأماماً ، تحقيقاً للعزّة والمنعة ، والازدهار ، والتقدم، بكافة وجوهه ، وإلى الفوز بنعمي الآخرة ، إذ لا فصل بين الدين ، الآخرة ، ومن هنا كانت « السياسة » توأم للدين ، هو يوجهها ، وهي تصونه ، وتحقق أهدافه ، فكان طبيعاً ومنطقياً ، أن يقرر الامام الفزالي – بواعيته السياسية – أن لا قيام لنظام أيٍّ منها ، الا بالآخر(٥٢)، على ما يبئنا .

لا تجد الامام الفزالي – على الرغم من نزعته الصوفية – يحتقر الدنيا ، ليرفع من شأن الآخرة ، بل تراه يؤكّد ، ان كلاماً منها توازن للأخر ، فلا يتم الظرف بسعادتهما ، الا بتعاضد نظمهما ، بل سعادة الآخرة ، متوقفة على العرض على انتظام أمور السياسة في الدولة أولاً ، اذ لا قيام للدين الا بها ، بحيث ارتبطا ارتباطاً عضوياً وثيقاً جعل الفكر السياسي كلّه ، يتمحور على هذا الأصل المستقر في فلسفة الاسلام السياسية .

هذا ، وأشارنا إلى وجہ هذا الارتباط العضوي ، وقلنا: ان « التوجيه » و«التوعية» بل « صياغة النفس الإنسانية ، على عين المثل والقيم الإسلامية » هي التي تعين « السياسة » على أداء مهام الدولة ، ووظائفها ، في تغيير المجتمع وتطويره إلى ما هو أفضل ، وبصورة مستمرة ، وهذا هو « التقدم » واقعاً وعملاً ، بل العمل على الارتفاع به إلى ما هو أسمى إنسانياً ، كيلا يقتل « التوازن » بين التقدم المادي ، والرقي الإنساني ، على ما هو مشاهد في بعض الدول ، من قطعها أشواطاً بعيدة المدى في مضمار الارتفاع ، والتقنية ، ولكنها غير متقدمة في ميدان « الحضارة الإنسانية » والا فنا سر ما تعاني منه الدول النامية من ظاهرة الاستثمار والهيمنة الدولية ، وما خلقت لها من الظلم ، والقهر ، والاستلال ، وهضم حقوق الشعوب المستضعفة في الأرض ، وحرمانها حقها في تقرير مصيرها ، وما أمر « الصهيونية » وبلاطها ، وشروع من يظاهرها، عنا ببعيد ، وليس بخاف ، أن سبب ذلك كله، هو غياب « القيم الإنسانية » و « المثل العليا » من الحق ، والعدل ، والمساواة في الاعتبار الإنساني ، والحرية ، أقول: غيابها عن ميدان السياسة الدولية ، بلا مراء ، وهذا على النقيض مما تقتضيه أصول الفلسفة السياسية في الاسلام ، كما بينا . وتفسير ذلك – من وجهة نظر الفلسفة السياسية في الاسلام – أن « الحضارة » – والسياسة أيها معارضها – ليست مجرد تقدم مادي أو تقني ، يُعطّل حُمّه جانب النفس الإنسانية التي هي مبعث كل تقدم إنساني حقيقي ، أو تهمل مقتضيات الروح ، أو أصول الفضائل ، على النحو الذي

بيئنا لك من فلسفة السياسة عند رواد الفكر السياسي الحديث . بل رأينا فلاسفة السياسة المسلمين – وفي مقدمتهم الامام الفزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ، وغيرهم – يفسرون وجه هذا الارتباط ، بان « الدين » وفضائله، مثله ، وغاياته الإنسانية البعيدة ، يمتاز ، من حيث قوته فاعليته في النفس-الإنسانية – بخلق الواقع الذاتي التلقائي الطوعي الذي قوامه الاقتناع القتلي ، والتأثير الوجданى ، والإطمئنان القلبى ، اذا صرخ في المرء عنصر الاعتقاد المستقر في أعماق النفس الإنسانية، بما يneathض به من « البراهين » التي جعلت منه « عقيدة » موضوعية المفهوم ، إنسانية الأبعاد ، ايجابية الدوافع والمقتضيات ، شمولية الحكم والهيمنة » فكانت لذلك معيناً للفضائل لا ينضب . ومشرقاً للرشد السياسي ، في تحقيق العدل والصالح العام .

وعلى هذا ، كان « الدين » بمقاييسه ، ومثله ، وتوجيهاته ، وبواعثه ، وتشريعاته التي تقوم على العدل ، والصلة ، والمنطق ، هو العامل الفعال في « تهيئة المجتمع » لتقدير آراء فلاسفة السياسة ، والمفكرين ، والمجتهدين ، والعلماء ، والحكام بالعدل من المسلمين ، وما يصدرون عنه من توجيه ، أو الزام ، لتطوير المجتمع ، والتقدم به نحو الرقي والكمال الإنساني ، يتقبلونه عن « طوعية وقناعة » ويأتموون بوازع ذاتي يكفل لهم العربية ، كما يضمن لهم المجال الواسع في تعزيز الحق والعدل ، ويعصون الأمة بالتالي من الانشقاق الذي يجعلهم فرقاً متعادلة ، فيما بينهم ، في الداخل ، بل قد يحمل هذا « المداء » بعضهم على التحالف مع العدو الخارجي ، لهدم بنية الدولة ، أو العمل على تصدعه ، وتداعيه ، على ما هو مشاهد ومحسوس !

هذا ، وبيننا كذلك ، أنه باتفاقه هذا « الواقع الديني العقائدي » يقوم الواقع الغارجي القهري الذي يُعدم الحرية ، ويشيع البلبلة ، ويفضي إلى الانشقاق ، لتفرق الأهواء والمطامع ، ولا يتم – مع هذا – « وحدة ولا تائف » وهكذا ارتبطت العقيدة بالسياسة – كما أسلفنا – ارتباطاً عضوياً ، جعل من « العقيدة » عاملًا قويًا لترشيدها ، وتسديد خلقي الساسة والقادة ، والزعماء ، والحكام ، مما يؤكد ، أن « العقيدة » الإسلامية ، ليست مجرد معنى « ميتافيزيقي » – كما يقال – يصرخ المرء عن دنياه ، وتدبر شؤون أمته بل هي عنصر حيوي ايجابي فعال في صييم السياسة ، توجيهها ، وهيمنة ، ورشدا ، بل ومن القوى عناصر « القوة » في الإسلام !

تهيئة المجتمع أولاً للتطوير – كما يقول ابن خلدون – لن يتم الابتطoir الفرد نفسه أولاً ، والعمل على ذلك دأباً ، وهذا بدوره لن يتم إلا بالاستعانت بالمجتمع نفسه ، فكان كل من الفرد والمجتمع ، يتبادل التأثير والتأثير ، وهو ضرب من التكافل الملزم شرعاً ، لاتمام عملية التطويرالى ما هو افضل ، فثبت أن هذا التكافل الذي الزم به الإسلام ، أمر ضروري وحيوي في بناء المجتمعات السياسية وتقدمها .

– لقد أكدنا آننا أن « تهيئة المجتمع للتطوير » – كما يقول ابن خلدون – لن يتم الا بتطوير الفرد نفسه ، والعمل على ذلك دأباً ، مستعيناً بالمجتمع نفسه ، وهكذا ترى

أن « التعاون بين الفرد والمجتمع ، في عملية التطوير ، أمر ضروري في فلسفة ابن خلدون السياسية بوجه خاص ، لأن « التعاون » هو « ملاك الامر كله » ويأتي دور « الدولة » في امدادها بما يتحقق ذلك ، برعاية « مصالحها الم Osborne المتنوعة ، وبما يهدى لها السبيل ، لتسير بألمة نحو الرقي والازدهار والرزة ، وهذا مطلب أساسى ، وفي المقام الأول ، لقوله تعالى: « ولا تهنو ، وتدعوا إلى السُّلْمِ ، وأتَمِ الأعلون ، ان كنتم مؤمنين » ، وقوله تعالى : « وَاللَّهُ الرَّزَّا ، وَلِرَسُولِهِ ، وَلِلْمُؤْمِنِينَ » . وقوله عز وجل : « وتعاونوا على البر والتقوى » .

- السيادة - عملاً وممارسة - حق للأمة ، تورثها السلطة العامة للتنفيذ والإداء ، تحقيقاً لمصلحتها هي ، وأن ولـى أمرها الذي تختاره بمعضـ ارادتها الحرة ، هو وكيل عنها في هذا الإداء ، على ما يؤكدـ الإمام الماورديـ وغيرـه ، وان العمل السياسي ليس الامتناعـ بهذهـ السيادة .

وبين ذلك أن «السيادة» عملاً ومارسة ، حق للأمة ، تورثها «السلطة العامة» للتنفيذ والأداء ، تتحققها ملتصقها هي أذ لا سيادة بلا سلطة يمكن من تنفيذ قواعدها ، وأداء مقتضياتها ، وأن ولـي أمرها «وكيل عنها في هذا الأداء ، لتعذر قيامها بذلك ، حيث يؤكد الإمام الماوردي هذا المعنى ، بصريح عبارته التي لا بiss فيها ولا ابها ، إذ يقول بما مفاده : ان الآلة هي الأصل في تولية رئيس الدولة ، وأنه اذا تنازع على الرئاسة اثنان ، وادعى كل منهما أنه الأسبق ، لم تسمع دعواه ، ولم يحلف عليها ، لأنـه لا يختص بالعقد فيها ، وإنما هو حق المسلمين جميعاً » واليك ما يقول الماوردي بنصه :

فإن تنازعاها - الرئاسة العليا في الدولة - وادعى كل واحد منها، أنه الأسبق، لم تسمع دعواه، ولم يحلف عليها، لأنها لا يختص بالحق فيها، وإنما هو حق المسلمين جميعا، فلا حكم لي瀛نه فيه، ولن تكون له عنده (٥٣)

ومن هنا يمكن تفهم القاعدة الذهبية المحكمة التي تبين يوضّح هذا الأصل العام، وان التصرف السياسي على الرعية ، منوط بمصلحتها هي ، لأنها هي الأصل ، وأن القائم ب الأمر فيها ، هو مجرد وكيل عنها ، حيث تنص على ما يلي : « تصرّف امام على الرعية ، منوط بالصلحة » وكذلك تصرف سائر موظفيه، حتى ان الملمام قد أثروا أن يصوغوا هذه القاعدة على نحو يفيد تعليم حكمها على سائر موظفي الدولة: « التصرف على الرعية ، منوط بالصلحة » أيا كان المتصرف المختص .

هذا ، ويؤكد الامام الفزالي - كما يبيّن - أن « العمل السياسي » الذي هو مقتضى « السيادة » فرع من « الایمان » الخالص ، بل ودليل عليه ، وهو « موطن الابلاء فيه » لأنّه يندرج في مفهوم قوله تعالى : « ليبلوكم أیکم أحسن عملاً » واستخلاص الخلق بالسياسة ، وتحصيل مصالحهم ، وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة ، من أجل الأعمال وأعظمها شأنًا وأثراً ، بلا ريب ، بل جعل الامام الفزالي « فرعية العمل السياسي عن أصل « العقيدة » قاعدة من قواعد العدل والانصاف ، لاستناد الممارسة السياسية الى « دستور السعادة »

وهو عدل كله ، وما يتفرع عن العدل عدل ، بالضرورة ، وفي هذا المعنى يقول الامام الفزالي ما نصه : « اعلم أيها السلطان ، أن كل ما في قلب الانسان من « معرفة واعتقاد» فذلك « أصل اليمان » وما كان جارياً على أعضائه السبعة من الطاعة والعدل ، فذلك « فرع اليمان » فإذا كان الفرع ذا يداً إذا بلأ ، دل على ضعف الأصل (٤٤) » فالصلة بين العمل السياسي والمقيدة هي صلة الفرع بالأصل ، كما ترى ! وهي صلة عضوية لا تنفك ، وينبادلان التأثير والتاثير .

هذا ، ويضيف الامام الفزالي الى ذلك قوله بما يؤكد هذه القاعدة بعبارة صريحة ، اذ يقول « والأعمال التي هي فروع اليمان ، وهي تجتبث المغامر ، وأداء الفرائض ، وهما قسمان : أحدهما بينك وبين الله .. والآخر بينك وبين الخلق ، وهي العدل بين الرعية ، والكف عن القلم في ذلك .. أن تعمل فيما بينك وبين الناس ، ما تؤثر أن يعمل معك من سواك ، اذا كان غيرك السلطان ، وكنت من رعيته » (٤٥) . وبيتنا كذلك أن :

تفرع عن هذا كله ، ان الاسلام ليس ديناً توجيهياً وعقائدياً وحسب ، وإنما يتماز بترتيب التشريع الملزم على العقائد والتوجيهات ، اتساقاً مع ربطة الدين بالدنيا ، حتى لا ينزعز الفرد والمجتمع عن الحياة ، فالعقيدة .. كما رأيت - تفرع عنها فاعلية الإنسان في شتي مناحي حياته ، وفي مقدمتها « النشاط السياسي » ظبطاً له ، وتوجيهها ، ثم اخضاعه لمقتضيات العقيدة ، وتعاليم التوجيه ، بالتشريع الامر الملزم ، حتى لا يغدو « الدين » مجرد تصريح ، ومواعظ ، وارشادات ، ليس لها مصداق عملي في الواقع العيوي المعيش ..

وتأسساً على هذا : فالعقيدة هي روح العمل ، بل ميزان أخلاقيته وانسانيته ، ايها كانت نوعيته ، مادياً أو معنوياً ، بل رأينا الامام ابن تيمية بدوره ، يعتبر « السياسة » واقامة الدولة بسلطانها القامر ، من القربات التي يقترب بها الى الله زلفي (٤٦) لأنها تحقق مقتضيات العقيدة ، والتشريع ، وبذلك ضمن الاسلام « للسياسة » بعدها التربوي الأخلاقي ، والأنساني ، والروحي العميق ، فضلاً عن بعدها العلمي والاجتماعي ، والثقافي ، والتشريعي الملزم ، وصلة للسياسة بالدين ، وهذا ، على التقى من الفلسفة السياسية الوضعية عند روادها المحدثين ، من فصل السياسة عن الدين ، وتفسير ذلك : اتنا قدمنا ، أن الامام الفزالي يرى أن مهام السياسة : « استصلاح الفلق ، وحملهم على مراسدهم » (٤٧) ومعنى ذلك تربية « المواطن الصالح » أو قل « تنشئة الانسان الكامل » ويلتقي الامام الفزالي - في هذا النظر - مع العلامة ابن خلدون ، - كما قدمنا - من « تجاوب » الفرد والمجتمع مع توجيهات السياسة ، ومبادئ التشريع ، وأنكار العلماء والساسة والمفكرين ، والفلسفية من المسلمين ، أن هذا « التجاوب » لا يتم الا اذا كان كل من الفرد والمجتمع مهيئاً - بادئه ذي بدء - لذلك ، فالتهيئة والإعداد للحياة ، وللتطوير الى ما هو افضل وأرقى إنسانياً ، كل أولئك من مهام السياسة الكبرى ، وهذا يتم بالتنقيف والتربية والتوعية ، من جهة ، وبيان يعمل كل فرد على حدة ، على تطوير نفسه أولاً ، ذلك لأن المجتمع ظاهرة يكونها الأفراد ، وبذلك اشتراك كل من الفرد والمجتمع ممثلاً في الدولة

في تحقيق هذا التطوير - ولا يعني بهذا الاشتراك الا « التعاون والتكافل » والاسلام فرزة على وجه اجباري ملزم ، ان لم يتم طواعية ، تقديرأ منه لآثاره وشراته ! غير أن الامام الفزالي جعل أساس كل أولئك « التربية المثلالية الصحيحة » التي تعنى - أول ما تعنى - بالمبادئ الخلقية ، والتعاليم الدينية ، اي باتربية الخلقية ، والتربية الدينية معاً^(٥)) وهذا امر طبيعي ومنطقي، ان يصدر عن الامام الفزالي ذي النزعة الصوفية .

هذا ولا يفسد على الفرد او المجتمع حياته الانسانية الكاملة - في نظر الفزالي - الا الانغماس في الملاذ ثمادية ، فكانت التربية الخلقية والدينية هي الاداة المعمينة لصقل النفس البشرية ، وتجلو عنها العمى وصدأ الجهل بعاقائق الحياة الانسانية في هذا الوجود ! اذ وراء الملاذ تغليف شاشه لصنع الحياة .

ومما لا ريب فيه ، ان الامام الفزالي قد جمع بذلك بين نزعته الصوفية وبين فلسفته السياسية الواقعية العملية التي تتصل بالمصالح ، والمنافع ، جمعاً لاتناقض فيه ، ولا نشار، بل تراه يفلسف اتجاهه الواقعي العملي على أساس ان الشرع قد جاء لتحقيق « مصالح الغلوق » في الدنيا ، اولاً ، لتكون سبيلاً الى الآخرة ، والفوز بنعيمها مالاً وعقبسي ، وهذا لا نزاع فيه بين العلماء ، وبذلك اعتبرواه « السياسة » وسيلة ناجمة ومعمينة لتحقيق ذلك ، كما جعلوا المبادئ الخلقية ، والتربية الدينية ، وسيلة ايضاً لصدق النفس الانسانية ، وتنميتها بما تميل اليه ، يحكم فطرتها ، من القيم الانسانية ، والمثل الرفيعة ، لتم امكانية اعدادها ، وتهيئتها للتطوير الى ما هو افضل ، وأرقى انسانياً ، وثقافياً ، وعلمياً .

يرشدك الى هذا ، تقدير الامام الفزالي « للعلم » بكافة انواعه ، ومراتبه ، ولا سيما ، « العلم الديني » اداة لمعالجة النفس الانسانية ، أن يهيمن عليها الشهوات ، والطعام ، او أن تستبد بها الملاذ ، على حساب ما حملت من أعباء تكاليف صنع الحياة ، وتحصيل أسباب عزتها ، ورخائها ، اذ ترى الامام الفزالي ، يصنف مراتب هذه المعلوم ، تبعاً لبلغ نفعها للمجتمع . فليست انواع العلوم ، والصناعات ، والمهن ، على سواعمن حيث اثراها ، ونفعها للأمة ، وينتهي الى أن كل علم سببي ، لا نفع فيه ، فضلاً عن أن يكون مصدراً للضرر ، ينبغي الا يتلقاه البشر لأنهم لا يحصلون منه نفعاً، او صلاحاً لأنفسهم، بل هو عبث ، او عمل يفيء عليهم بالضرر البالغ ، ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام . وبينما كذلك أن :

الامام الفزالي اذ يجمع بين نزعته الصوفية ، وبين فلسفته السياسية الواقعية والعملية التي تعتقد المصالح الدنيوية ، والمنافع الفضورية ، لإقامة الحياة الانسانية ، بكافة حقائقها ، ومتطلباتها ، مادياً ، ومعنوياً . تقديرأ منه لضرورات الحياة الانسانية - أقول ان الامام الفزالي اذ يفعل ذلك ، يرى أن « منافع العلم ، وثراته المرجوقة منه ، لا يمكن أن تُجْنَى الا « بِكِيَفَةِ الْعَمَلِ » وأنه لا بد - ليستقيم الامر - من « قانون السياسة »

للتتسامس به الأمة ، ولتعدد مقاطع الحقوق ، والواجبات ، فيما بينها ، ولتنظم به أصول المعاش .

هذا ، وتحصيلاً لمنافع العلم . كما يقول الإمام الفزالي - ينبغي أن يقترب بكيفية العمل ، وأن يكون بداعف الأخلاص ، وحب الاتقان ، والا فلن ينفع تكلم بحق أو علم ، لا نفاذ له ، وانما تجتنى المنافع ، والثمرات ، وتحقق الغايات ، بالتطبيق العملي ، وتراه يستشهد بتعاليم النبوة في ذلك ، اذ يقول عليه السلام في هذا الصدد - : « الناس كلهم هلك الا العالمين ، والعلمون كلهم هلك ، الا العاملين ، والعاملون كلهم هلك ، الا المخلصين » .

وبدهى ، أنه لن يتم تقدم وازدهار ، وتطور إلى ما هو أفضل وأرقى إنسانياً ، وحضارياً ، دون هذا المبدأ العظيم الذي يشمل العلم النافع^(٥٩) ، والعمل الجاد المتقن ، والأخلاص العميق ، اذ ليس وراء ذلك شيء يُبْتَهِنْ !

وهكذا ترى ، أن الفرزالي ، ينبوغه الفكرى ، وفلسفته السياسية الواقعية ، البعيدة عن الوهم ، وسبعات الخيال ، قد جمع بين نزعته الصوفية ، وزنعته العلمية ، والعملية الفنية ، مصيراً منه إلى أن الإسلام قائم أساساً على تحقيق « المصالح » الدينوية والأخروية ، جمع بينهما ، جمماً واقياً ملائماً ، دون تناقض أو نشاز (٦٠) ، تقديرًا منه لواقع الحياة الإنسانية وحقائقها ، وضروراتها ، وفي مقدمة ذلك : « العلم والعمل » وقانون السياسة » ، وهذا ما يفسر لنا حقًا ، ذهابه إلى أن نظام الدين ، لا يقوم إلا بنظام الدين ، وأنهما توأمان لا ينفكان ، والله الهدى إلى سواء السبيل .

- للبحث صلة -

الدكتور محمد فتحي البريسي
عميد كلية الشريعة
جامعة دمشق



هوامش :

- ٦ - داعم كتابنا «خصائص التشريع الإسلامي - في السياسة والحكم» - ص ٣٧٥ وما يليها .

٧ - بعضهم يترجم عنوان كتابه هذا بكلمة : «التنين» أو «الوحش» - رواد الفكر السياسي الحديث - ص ٧٣ - أساطير الفكر السياسي - ص ١٨٠ د. سعفان شحاته .

٨ - رواد الفكر السياسي - ص ٨٥ .

٩ - المرجع السابق .

١٠ - المرجع السابق .

١١ - المرجع السابق .

١٢ - المرجع السابق من ص ٣٣ .

١٣ - المرجع السابق .

١٤ - المرجع السابق .

١٥ - من ص ٣٥ - ص ٤٢ .

١٦ - رواد الفكر السياسي الحديث - ص ٣١ - ص ٤٢ - للدكتور محمد طه بدوي - استاذ ورئيس قسم العلوم السياسية - جامعة الإسكندرية .

١٧ - المرجع السابق .

١٨ - المرجع السابق .

١٩ - المرجع السابق .

٢٠ - المرجع السابق .

٢١ - المرجع السابق .

- ٣٥ - الاحياء - ج ١ - ص ١٦ - ط - البالى العلبي
ولا يخفى ما توحى به كلمة « السلطان » من
القوة الراعدة .
- ٣٦ - ادب الدين والدنيا - ص ١٢١ . تحقيق المفتا
٣٧ - المقمعة - ص ٤٢٢ - تحقيق الدكتور على عبد الواحد
وافي .
- ٣٨ - المقمعة - ج ٢ - ص ٧٠٨ - ص ٧٠٩ - تحقيق
الدكتور عبد الواحد وافي - وراجع كتاب مهرجان
الغزالى - ص ٤٦١ وما يليها .
- ٣٩ - المقمعة : ص ١١١ - ط - دار الاحياء - بيروت .
٤٠ - التبر المسبوك في نصيحة الملوك - ص ٢٢ وما يليها -
لامام الغزالى .
- ٤١ - التبر المسبوك - ص ٢٢ - من ٢٣ - للامام الغزالى .
٤٢ - مهرجان الغزالى : ص ٤٦١ - وما يليها .
- ٤٣ - الربيع السابق ص ١٤ .
٤٤ - الربيع السابق .
٤٥ - الربيع السابق .
٤٦ - الربيع السابق .
- ٤٧ - عquerيات ابن خلدون - ط - دار عالسم الكتب -
القاهرة - ١٩٧٣ - ص ٢٣٧ - للدكتور علي عبد
الواحد وافي .
- ٤٨ - التبر المسبوك ص ٢٤ - من ٢٣ - للامام الغزالى .
٤٩ - التبر المسبوك في نصيحة الملوك من ٢٢ و ٢٣ .
٥٠ - الربيع السابق .
- ٥١ - الربيع السابق ، ومهرجان الغزالى - ص ٤٦١ .
٥٢ - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢١٦ وما يليها .
٥٣ - الاحكام السلطانية / ص ٦ .
٥٤ - التبر المسبوك / من ١٣ - للامام الغزالى .
٥٥ - الربيع السابق .
- ٥٦ - الاقتصاد في الاعتقاد / من ٤١٥ وما يليها .
٥٧ - الاقتصاد / من ٢١٦ .
- ٥٨ - مفاتيح العلوم / ص ١٥ - ومهرجان الغزالى ٧٨٦ .
٥٩ - مفاتيح العلوم - ص ١٥ .
٦٠ - مهرجان الغزالى من ٧٨٢ وما يليها .
- ١٥ - الآية الكريمة الموجه فيها الخطاب الى الناس كافة ،
في قوله تعالى : « يا أيها الناس ، انا خلقناكم من ذكر
وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل ، انما عارفوا ، ان
اكرمكم ، عند الله اتقاكم » .
- ١٦ - المقدمة - ص ١١٠ - ابن خلدون - وراجع كتابنا
« خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم »
ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .
- ١٧ - رواد الفكر السياسي الحديث - ص ٣١ - ص ٤٢ .
١٨ - المقدمة - ص ١١٠ وما يليها .
- ١٩ - انظر ناطقون الفكر السياسي من ١٩٢ - للدكتور
حسين شحاته - وانظر ايضاً - فلسفة القانون
والسياسة - ص ٩٩ - آمانويل كنت - تاليف
الدكتور عبد الرحمن بدوي .
- ٢٠ - ناطقون الفكر السياسي - ص ١٩٢ - للدكتور
شحاته - فلسفة القانون والسياسة - ص ٩٩ -
اماونيل كنت - عبد الرحمن بدوي .
- ٢١ - المقدمة - ص ١١٠ لابن خلدون .
٢٢ - راجع « علم الاجتماع السياسي » - من ٩٣ للدكتور
أبو الفتوح .
٢٣ - الربيع السابق .
- ٢٤ - راجع في هذه المعنى : « ادب الدين والدنيا
من ١٢٠ وما يليها - والاحكام السلطانية من ٥ وما
يليها - للامام الماوردي » .
- ٢٥ - راجع في هذه المعنى : « ادب الدين والدنيا
من ٢١٥ و ٢١٦ وما يليها .
- ٢٦ - الاحياء في علوم الدين - ج ٢ - ص ١٢ وما يليها .
٢٧ - الاقتصاد في الاعتقاد من ١٠٦ وما يليها .
٢٨ - مفاتيح العلوم وما يليها .
- ٢٩ - آل عمران / ١٠٤ .
- ٣٠ - مفاتيح العلوم - ص ٤٤ - المقدمة - ص ١٩١
ط - دار احياء التراث - بيروت .
- ٣٢ - الربيع السابق .
- ٣٣ - عquerيات ابن خلدون - ص ٢٣٧ - د على عبد الواحد
وافي - التهافت - ص ١٤٠ - لابن دش .
- ٣٤ - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢١٤ - تحقيق الدكتور
عادل العوا . والمقعدة - من ١٩١ - وما يليها - ط
دار احياء التراث - بيروت . والاحكام السلطانية
ص ٥ .

أهم المصادر والمراجع

- ١ - غياث الاسم للجوبني
- ٢ - الارشاد الى قواعد الادلة للجوبني
- ٣ - الاجياء للغزالى
- ٤ - الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى
- ٥ - مفاتيح العلوم للغزالى
- ٦ - التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالى
- ٧ - المستهوى للغزالى
- ٨ - الاحكام السلطانية للماوردي
- ٩ - ادب الدين والدنيا للماوردي
- ١٠ - قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي
- ١١ - تحرير الاحكام لابن جماعة
- ١٢ - بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق
- ١٣ - المسيرة مع شرحة المسامة للكمال بن الهمام
- ١٤ - منهاج السنة النبوية لابن تيمية
- ١٥ - السياسة الشرعية لابن تيمية
- ١٦ - الطرق الحكيمية في السياسة الشرعية .. لابن قيم الجوزية
- ١٧ - المواقفات في اصول الشريعة للشاطبي
- ١٨ - مقدمة ابن خلدون للغزالى
- ١٩ - مهرجان الغزالى للغزالى
- ٢٠ - مهرجان ابن خلدون للغزالى
- ٢١ - خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم للدكتور محمد فتحي الدويهي
- ٢٢ - الفقه المقارن مع الذاهب .. للدكتور محمد فتحي الدويهي
- ٢٣ - رواد الفكر السياسي الحديث .. للدكتور محمد طهيدوي
- ٢٤ - أساسين الفكر السياسي للدكتور سعفان
- ٢٥ - علم الاجتماع السياسي للدكتور ابو الفار ..
- ٢٦ - التهافت - لابن رشد



العرب والصين

علاقات دبلوماسية وتبادل سفارات - رئيصة صينية نفيسة سفير بسلالة سلالة شن
«الكامل في وصف سواحل المحيط»، تأليف ما هون ١٤٢٣هـ - ١٤٢٧م

ابراهيم خوري

خلفت سلالة منغولية سلالة يوان المغولية ، ودام حكمها قرنيين وثلاثة أرباع القرن من سنة ١٣٦٨ م / ٢٧٠ هـ إلى ١٦٤٤ م / ١٠٥٤ هـ . وبلغت الصين في أيام اباطرها أوج الازدهار السياسي والاقتصادي والعماني داخلياً ، ووصل نفوذها إلى إقاصي العمورة خارجياً ، لا سيما في عهد الامير اطغر الثالث يونغ - لو (١٤٠٣ م / ٨٠٦ هـ ١٤٢٤ م / ٨٢٨ هـ) الذي قامت اساطيله العجارة بعمارات بعيدة متعاقبة ، اخضعت جميع السلطات العاكمة على سواحل «المحيط»^(١) (١) وفي جزره، من الصين إلى افريقيا الشرقية ، مروراً بفيتنام ، فكمبودية ، فاندونيسية ، فيبنغالة ، فسيلان ، فالهند ، فيجزيرة العرب ، فالسومال. وقد تلك العملات شنغ هو ، ودون ما هوان أحداثها ، ووصف البلدان التي توجهت إليها في كتاب سماه «الكامل في وصف سواحل المحيط» وخص فيه ظفار وعلن وهرموز ومكة بأخبار وأوصاف دقيقة جداً، ضمنتها أربعين من فصوله ، وتحدث فيه أيضاً عن العرب في جاوة وعن المالك المسلمين في ملاقة وعاروه وسيموديرواتجه ، وعن شؤون المسلمين ومساجدهم في بنغالة وكشمير وكاليكوت وجزر مالديف ولاكديف . وأكثر هذه المواضيع الطريفة ، لم يتطرق إليها الغرافيون العرب ، فيجدون بستان نطلع على مضمونها بعد التعرف على الكاتب وكتابه وعلى قائد العملات وحملاته .

أولاً - ما هوان وكتابه

آ - حياة ما هوان : Ma Huan

لا تتضمن المصادر الصينية الا النذر القليل عن حياة ما هوان . فأسرته ، الملقبة «ما» عاشت في كويشي في مدينة شاو هشنغ ، على مسافة ٢٤ ميلاً تقريباً إلى جنوب شرق هنغ شو ، وعلى ٧ أميال عن الشاطئ الجنوبي لخليجها الذي كان يعد أحد مراكز الملاحة الصينية الرئيسية في ذلك العصر .

ويرجح أن عمره لم يكن يقل عن خمسة وعشرين عاماً عندما اُعيّن لأول مرة موظفاً في الحملة الصينية الرابعة (١٤١٣ - ١٤١٥)، وربما كان يبلغ الثمانين عندما نشر كتابه سنة ١٤٥١ . وبالتالي يُقدر أنه ولد حوالي ١٣٨٠ . وكان ماهوان خطايا ، على حد قوله ، وهذا يعني أنه سليل أسرة متواضعة . لكنه تلقى حتماً ثقافة جيدة في أحد الكتاتيب الصينية^(٢) فقد عرف الكلاسيكيين الصينيين ، وقرص الشعر ، وطالع الكتب البوذية . واعتنق الإسلام في وقت مبكر . واتخذ لقب تسوونغ تاو . إلا أن انشاءه جاء بسيطاً وبعيداً عن الأساليب الأدبية .

ولم يشر أحد البتة إلى مهنته . ولا بد أنه وقع في شبابه على شخص واسع الثقافة علّمه الخط العربي واللغة العربية أو الفارسية ، أو ربما اللهجة العربية العامية التي كان استعمالها شائعاً في التجارة على السنة البحريين والسفار ، في البناiders والسفن ، من الصين إلى البحر الأحمر . فصار ترجمانياً ماهراً . ولهذا السبب بالذات ، تم تعينه مترجمًا رسمياً ، وألقى بمساعدة شنخ هو ، عندما تلقى هذا الأخير ، سنة ١٤١٢ ، أمراً أميراً طورياً بقيادة الحملة الذاهبة إلى جزيرة هرمز . فكانت تلك البعثة باكورة إسفاره الثلاثة إلى بلدان أجنبية عديدة في حاشية شنخ هو . وتقدر سنه آنذاك بحوالي اثنين وثلاثين عاماً .

وقام ماهوان وزميل له يدعى كونو - تشونغ - لي ، برحلات محلية داخلية في الأقصاع التي حلت فيها الأساطيل الصينية ، ودونا كل ما شاهداه ، وحافظاً على مذكراتهما حتى عودتهما إلى الصين . ومرا في الحملة الرابعة في شمبا وجادة وبالمانغ وملقة وسيموديرة وسيلان وكاليكوت وهرمز .

ولما رجعت هذه الحملة إلى الصين ، بادر ماهوان إلى كتابة مشاهداته ومشاهدات رفيقه في مصنف أنجز معظمه في مدة قصيرة ، ووضع مقدمته (١٤١٦) ، وصدره بتصنيفة تفتى فيها بالبقاء الشرقي والغرب ثم أجرى عليه بعض الإضافات في وقت لاحق . فكان أول كاتب من أتباع شنخ هو يصف البلدان الأجنبية التي اعترفت بسُوْد الصين . وفي هذا التاريخ بالذات ، شرع هو وكونو - تشونغ - لي يذيعان ما جمعاه من طرائف عن أراضي ماوراء البحار في جميع الأوساط .

ولم يصعب ماهوان الحملة الخامسة لأساباب لا تزال مجهولة . إلا أنه رافق الحملة السادسة (١٤٢١ - ١٤٢٢) التي عرجت على ملاقعة وسيموديرة وسيلان وكاليكوت وهرمز وظفار وعدن . فكانت بعثته الثانية مع شنخ هو . ويرجح أنه أضاف وصف ظفار وعدن إلى كتابه بعد عودته منها إلى الصين سنة ١٤٢٢ .

كذلك التعلق بحاشية شنخ هو في الحملة السابعة (١٤٢١ - ١٤٢٣) ، وقام فيها برحلتين قادته الأولى إلى بنجالا وساقته الثانية إلى مكة .

١ - ففي رحلة بنجالا ، ذهب وهو شنخ باو من الصين إلى شيتاغونغ مباشرة في اسطول فرعى ، وزاراً عدة مدن ، ثم انتقلا منها إلى كاليكوت .

٢ - وفي الرحلة الى مكة ، درج اسمه في قائمة المبعوثين السبعة الذين كلفهم هونغ باو بالسفارة . وحرص ماهوان المسلم على زيارة الأماكن المقدسة في جزيرة العرب . وغادرت بعثته كاليكوت في شهر تموز سنة ١٤٣٢ ، ووصلت الى مكة في شهر تشرين الأول ، بعد ثلاثة أشهر ^(٣) ، وأقامت حوالي ثلاثة أشهر أخرى في مكة ، وكررت راجعة الى كاليكوت في شهر كانون الثاني ١٤٣٣ . ولما عاد موهان الى الصين ، أضاف وصف مكة الى كتابه .

ولا ريب أن صديقه كوكو - تشونغ - لي أغاوه في اعداد كتابه ، الا ان ماهوان بالذات ووحده كان يوقع جميع الوثائق الرسمية . واكتمل مصنفه بين ١٤٣٦ - ١٤٣٤ على الأرجح ، اي عندما ولد احمد بن ماجد ، وقبل دبع قرن من نظمه « حاوية الاصفار في اصول علم البحار » التي تتناول المواضيع ذاتها (١٤٦١ / ٨٦٦ م) .

بـ - كتاب ماهوان : «الكامل في وصف سواحل المحيط» Ying-Yai Sheng-lan

يتالف هذا المصنف من مقدمتين وقصيدة ومتن و «مستدرک» .

فالمقدمة الأولى دبجها ماهون سنة ١٤٦٠ . وذكر فيها تعينه ترجماناً رسمياً لوثائق
الحملة الرابعة ، وجمعه معلومات عن البلدان، وتدوينها في كتاب عنونه : « الكامل في وصف
سواحل المحيط » . وختتمها بقوله : « حرره ماهون ، خطاب المجال في كويشي » .

وضع المقدمة الثانية ماشنبغ سنة ١٤٤٤ . وجاءت كلها ثناءً رخيصاً على الامبراطور يوينغ لو ، وقائد الحملات شنغن هو ، ومصنف الكتاب ماهوان ، المشار إليه بلقبه الأدبي أي اسمه المستعار : « الأستاذ تسوونغ تاو ما » . ولا يعرف شيء عن ماشنبغ .

والقصيدة لماهون . وفيها يفاخر بتأثير العملة الرابعة – ومنها نشر المضاربة الصينية عند الأمم الأخرى وبتسهيلها التبادل التجاري بين الشرق والغرب (الهند والعرب) . وقد ظهرت سنة ١٤١٦ .

و « المستدرك » لـ « كوبو »، وهو مراقب و مقتضي اميراطوري . وكان يمكن جملة مقدمة ثلاثة ، لأنها تكرر ما قيل في المقدمة الثانية . وتسمى ماهوان باسمه المستعار « الأستاذ ما تسونغ تاو » و زميله « الأستاذ كوكو - تشونغ - لي »، وتؤكد أنها « يعتقدان دين الرابع السماوي (مكة) في المناطق الغربية » . فهل كان ماهوان ورفيقه شيخان ؟

أخيراً، وزع ماهوan أخباره وأوصافه على عشرین عنواناً على الوجه التالي:

بلاد سیلان

پلاڈ شمیا

پلاڈ کیلوں

بلاط جاوة

بلاڈ کشی

بلاد السماء الغ

بلاڈ کالیکوت

بلاد سیام

بلاج جزر مالديف ولاكديف

بلاد ملاّقة

بلاط ظفار

بلاط عاروه

بلاد عدن	بلاد سيموديرة
بلاد بنجالا	بلاد ناقور
بلاد هرمسوز	بلاد لياتي
بلاد المربع السماوي أو مكة	بلاد لأمري

وهو يتحدث في كل بلد عن أهله وعن عاداتهم وأديانهم ولباسهم وماكلهم ومشربهم ومحاصيل أراضيهم ، ولا يفوته أن يتكلم عن المناخ .

ويعد ماهوان أحد سبعة رجال كتبوا عن بحر الهند على مدى قرن ونصف قبل تحرير « رهمناج فاسكو داغامو » ، بمعنى : ابن بطولة ، وانغ - تا - يو وان ، وفي - هسين ، وكونغ شين ، ونيكولو دي كونتي ، وأحمد بن ماجد (٤) ، لاشتراكه بالحملات الصينية بقيادة شنخ هو وتدوينه أخبارها .

ثانياً - شنخ هو والحملات الصينية

آ - شنخ هو أو ماهُو (محمد) :

اسم شنخ هو العتيقي ما هو أي محمد . وهو من أسرة عاشت في مقاطعة كون ينس ، الواقعة في الزاوية الجنوبية الغربية من بحيرة تيان شيه في يونان . وكان جده الثاني يُدعى بابايان ، وهو اسم مغولي ، فلعله كان أحد جنود الخامسة الفولية المتمركزة في يونان وكان لقب والده « ما » ، وينادى « بالجاج » لأنه مسلم ووحى إلى مكة .

وولد ماهو حوالي عام ١٣٧١ . وكان الولد الثاني في أسرة لديها أربع بنات . وبدت أمارات النباة عليه في صغره . ولما بلغ العشرين انخرط في خدمة الأمير تشوتسي ، رابع أنجال الامبراطور هونغ - وو . وصار هذا الأمير امبراطوراً سنة ١٤٠٣ ، وأصبح اسمه شنخ تسو (يونغ لو) .

ويشك في ثقافة ماهو ، لكنه أتقن فنون العرب ، واشتهر بقمع فتنة في يونان ، فأنعم عليه الامبراطور يونغ لو بلقب شنخ سنة ١٤٠٤ ، ورقاه إلى منصب كبير الخصيان وناظر ديوان الخصيان ، وعيشه رئيس المبعوثين والقائد العام لست حملات بحرية أرسلت إلى « المحيط الغربي » بين عامي ١٤٠٥ و ١٤٢١ .

وما اعتلى الامبراطور جن - تسونغ العرش سنة ١٤٢٤ ، أوقف الحملات البحرية ، وسمى شنخ هو حامي نانكين . وفي عام ١٤٢٨ ، أمره الامبراطور هسوان تي باكمال بناء معبد « باو - ان » في نانكين . وفي عام ١٤٣٠ ، عينه قائد الحملة السابعة والأخيرة إلى المحيط الغربي . وبقي حامي نانكين بعد عودته إلى أن توفي فيها سنة ١٤٣٥ .

وهكذا خدم شنخ هو ثلاثة أباطرة ، وقد أسبغ حملات صينية إلى المحيط الغربي ، نفذ فيها بالخلاص سياسة سلالة منع التوسعية .

ب - نظرة إجمالية إلى العملات الصينية إلى المحيط الغربي :

تابع الامبراطور يونغ لو ، من سلامة منع ، سياسة توسيع واسحة ، شملت ارسال حملات بحرية مهيبة إلى المحيط الغربي . قاد معظمها كبير التخصيـان شنـغ هو . ولمل يونغ لو أراد أن يعزـز نفوذه الشخصـي ، ويفرض قوته ويستدرج السـفارات إلى بلـاده ، أو أحبـ أن يـرسـخ في آذـهـانـ المـالـمـ دورـ الصـينـ الـقـيـاديـ فيـ الشـؤـونـ الـعـالـيـةـ والـعـضـارـةـ ، وأنـ يـفـرضـ سـيـطـرـةـ بلـادـهـ علىـ الشـرقـ باـاظـهـارـ يـأسـهاـ وـغـنـاـهاـ . وـرـبـماـ استـهـدـفـ أـيـضاـ توـسـيـعـ تـجـارـةـ الصـينـ الـبـرـيـةـ معـ الـغـربـ (ـالـهـنـدـ وـالـرـبـ)ـ خـاصـةـ لـيـؤـمـنـ دـخـلـاـكـبـراـ لـغـزـيـنـتـهـ وـأـرـبـاحـ طـائـلـةـ لـتـجـارـهـ ، وـاستـيـرـادـ ماـ يـحـتـاجـهـ بـلـاطـهـ وـوـطـنـهـ بـعـدـ أـنـ قـطـعـتـ فـتوـحـاتـ تـيمـورـلـنـغـ طـرـيقـ الـحـرـيرـ الـبـرـيـةـ .

ومـهـماـ كـانـ دـوـافـعـ الـعـمـلـاتـ الـصـينـيـةـ وـأـغـاضـهـ ، فـقـدـ تـحـولـتـ الـقـوـةـ الـبـرـيـةـ لـسـلـالـةـ منـعـ إـلـىـ أـدـاءـ سـيـطـرـةـ سـيـاسـيـةـ فيـ بـعـدـ الـهـنـدـ ، وـتـجـهـزـ رـسـلـ «ـعـرـشـ التـقـنـ»ـ بـاسـلـحـتـمـ التـامـةـ لـفـرـضـ الـإـرـادـةـ الـامـبـرـاطـورـيـةـ وـاعـلـانـ بـيـانـاتـ «ـابـنـ السـمـاءـ»ـ ، وـتـعـرـيفـ الـمـلـوـكـ بـجـلـالـتـهـ . وـوـزـعـواـ هـدـيـاـهـ الثـيـنـيـةـ عـلـىـ الـمـلـوـكـ وـالـعـكـامـ الـذـيـنـ خـضـمـواـ لـهـ ، وـبـطـشـوـواـ بـمـنـ رـفـضـ الـهـيـمـةـ الـصـينـيـةـ أـوـ تـرـددـ فـيـ قـبـولـهـاـ .

ولـمـ تـوفـيـ الـامـبـرـاطـورـ يـونـغـ لـوـ عـامـ ١٤٢٤ـ ، كـانـ سـلـالـةـ منـعـ قدـ وـصـلتـ إـلـىـ أـوـجـ قـوـتهاـ ، وـأـثـرـتـ الصـينـ وـكـثـرـ سـكـانـهـاـ . وـاعـتـرـفـ بـنـفـوذـهـاـ الـعـكـامـ الـأـجـانـبـ عـلـىـ نـطـاقـ وـاسـعـ لـمـ يـسـبـقـ لـهـ مـثـيلـ ، حـتـىـ انـ مـصـرـ ذـاـهـبـاـ اـرـسـلـتـ سـفـارـةـ إـلـىـ بـلـادـ اـبـنـ السـمـاءـ . وـاشـهـرـتـ فـيـ الشـرقـ ، وـحـتـىـ الـبـلـادـانـ الـتـيـ خـضـمـتـ لـهـ وـمـدـتـهـاـ بـالـأـمـوـالـ . وـحـكـمـ حـاـكـمـ صـينـيـ بـالـبـيـانـ بـرـعـاـيـةـ الـصـينـ . وـاحـتـلـ حـاـكـمـ مـلـاـقـةـ ، بـعـاـيـةـ الـبـرـيـةـ الـصـينـيـةـ ، بـعـضـ الـأـرـاضـيـ الـتـابـعـةـ إـلـىـ التـايـيـ . وـزارـهـاـ مـسـلـوـ ٦٧ـ دـوـلـةـ ، مـنـهـمـ بـيـعـوـثـوـ سـبـعـةـ مـلـوـكـ ، لـاعـلـانـ خـضـوـعـهـمـ إـلـىـ الـامـبـرـاطـورـ . أـمـاـ مـنـ رـفـضـ الـأـذـعـانـ ، فـقـدـ أـرـهـبـ ، وـاقـتـيدـ إـلـىـ سـجـونـ الـصـينـ ، كـمـاـ حـدـثـ مـلـكـ سـيـلـانـ وـلـزـعـيمـينـ فـيـ جـزـيـرـةـ شـمـطـرـةـ .

وـكـانـ الصـينـ أـعـظـمـ قـوـةـ بـعـرـيـةـ فـيـ الشـرـقـ فـيـ مـطـلـعـ الـقـرـنـ الـخـامـسـ عـشـرـ . وـكـانـ أـسـطـولـ الـامـبـرـاطـورـ يـونـغـ لـوـ يـشـمـلـ :

- ١ - ٤٠٠ قـطـعةـ حـرـبـيـةـ تـرـابـطـ قـرـبـ نـانـكـينـ .
- ٢ - ٢٧٠٠ قـطـعةـ حـرـبـيـةـ تـعـرـسـ الشـواـطـئـ .
- ٣ - ٤٠٠ مـرـكـبـ مـسـلـحـ لـنـقـلـ الـعـبـوبـ .
- ٤ - ٢٥٠ «ـمـرـكـبـ جـواـهـرـ»ـ عـلـىـ كـلـمـنـهـاـ ٥٠٠ـ مـعـارـبـ .

لـذـكـ استـطـلـاعـ أـنـ يـعـدـ سـتـ حـمـلـاتـ عـظـيـمةـ ، ضـخـمـةـ الـحـجـمـ ، ضـمـنـتـ أـسـاطـيلـ تـضـمـنـتـ ٦٣ـ مـرـكـبـ جـواـهـرـ وـمـاـ يـزـيدـ عـنـ ٢٨٠٠ـ مـعـارـبـ . كـلـ ذـلـكـ بـقـيـادـةـ كـبـيرـ التـخصـيـانـ شـنـغـ هوـ . وـفـرـضـتـ الصـينـ اـرـادـتـهـ عـلـىـ أـرـاضـيـ اـمـتدـتـ مـنـ الـيـابـانـ شـرـقاـ إـلـىـ اـفـرـيـقـيـةـ الـشـرـقـيـةـ وـجـدـةـ غـرـياـ . وـظـهـرـتـ قـوـتهاـ وـغـنـاـهـاـ عـنـدـمـاـ مـخـرـتـ سـفـنـهاـ الـعـرـبـيـةـ عـبـابـ بـعـدـ الـهـنـدـ . وـشـعـرـ النـاسـ بـيـاسـهـاـ حـتـىـ سـيـلـانـ وـجـزـيـرـةـ الـعـربـ . وـازـدـهـرـ تـجـارـتـهاـ الـخـارـجـيـةـ ، وـحـفـزـتـ حـمـلـاتـهاـ الـبـرـيـةـ تـجـارـتـهاـ الـبـرـيـةـ عـلـىـ وـجـهـ التـخـصـيـصـ . وـدـامـتـ حـرـكـةـ التـنـقـلـ النـشـيـطـةـ مـنـهـاـ وـإـلـيـهـاـ .

الا أن وفاة الامبراطوريونغ لو أنهت عهد البطولات في الصين الامبراطورية وتلاشت اليقظة الكبرى ، وتبعدت الروح المعنوية ، ولم يجد اللجوء الى القوة وارداً ، وبرز شعور مناهض للفتح والتوسيع .

وتعاقبت على الصين في الميادين الخارجية ضروب الهزائم والانسحابات والتنازلات، حتى اضطر الامبراطور جن تسوونغ أن يوقف حملات ما وراء البحار . كذلك سامت الأحوال الداخلية فيها . لكن عندما عاد شنخ هو من حملته البحرية السابعة والأخيرة ، كانت بلاده لا تزال أعظم دولة في الشرق . وقد زار شنخ هو خمسين مكاناً جديداً في رحلاته الأخيرة إضافة إلى البلدان المجاورة مثل شمبا وتاييلند . واعتبر حكام كل هذه الأماكن تابعين للامبراطور . وقد صحب شونغ هو في طريق عودته مبعوثون من 11 بلداً ، ومنهم مبعوث خاص من بركات بن حسن بن عجلان . شريف مكة . ومكة أقصى مدينة وصل إليها الصينيون على طريق أوربة الغربية . كذلك كانت الصين ما تزال تمتلك أقوى بحرية في الشرق تمكناها من الاستمرار في فرض سيطرتها على بحر الهند .

ونشطت العملات الصينية التجارية البحرية في بحر الهند ، وسيطر الصينيون عليها ، واتصلوا بلا وسطاء بجميع بلدان السواحل .

وكانت يصدرون العراير وضروب الغزف واللنك والتحف الفنية والعملات النحاسية التي كانوا يقلنها ثمناً لسلتهم . ويستوردون الكافور والدبول والمرجان والقلفل والتوابيل الأخرى ، وجوز أريكا ، وخشب الصندل والبخور والأصبفه والقطنيات وقررون الكركدن والأدوية والزجاج والقصدير وسائر منتجات « المحيط الغربي » .

وقاد العملات الستة شنخ هو الذي كان أعظم سفير في عهدي يونغ لو وهسوان تي . وترأس حملة سابعة أيضاً . وزار ثلاثين بلداً ونيفاً ، وخلف في معظمها نقوشاً مكتوبة باللغات الصينية والتاميلية والفارسية . وألقى القبض على ملك في ميلان تردد في الخضوع ، وعلى زعيم قراصنة بالبانج وعلى مطالب بعرش سيموديره . واشترك بنفسه في معركتين هو وجنته . واستعمل القوة مع الحكام الآجانب اذا خالفوا تعليماته بارسال الاتواة إلى بلاط الصين . وحصل سجله بالإنجازات الرائعة لبلده . وحظي برضى الامبراطور التام . وتشكل حملاته إلى المحيط الغربي أعظم حدث في عهد سلالة منغ . وكان المبعوثون الصينيون يتكونون بمدده باسمه ليهبوأ أصحاب السلطة في البحر الجنوبي . وفي عام 1421 ، منح شنخ هو لقب كبير الخصيان سان باو ، ويعرف به في بلده . وكان رجلاً صليباً ، مهيباً ، عملاقاً ، قوياً جداً . وهو منظم قدير وقائد لا يُعرف الغوف ، وستراتيجي جريء . ما زال يذكر في أنباء كثيرة من آسيا ، مثل تاييلند حيث شيد معبد باسمه وتقدم له الفضاعيا فيه وأطلق اسمه في فرموزة على صنف من الزنجبيل ، وتحمل اسمه أقدم بئر في ملاقة حتى الآن .

وتوجه مراسيم القيام بالحملات عادة إلى شنخ هو ، كبير الخصيان والمبعوثين الآخرين . وتزعم شنخ هو أسمياً كل العملات التي أمر بقيادتها ، لكنه لم يسافر فيها جائماً .

ولم يطلب منه أن يزور البلدان النائية . وإذا وجد في حملة ، انتصر بأمره بضعة عشرات ألف المغاربيين ومائة مركب ونفث . فكانت قوات كبيرة تحت سلطته على الدواوام . وسار في أكبر حملة على رأس ٢٨٠٠ رجل وما يزيد عن ٣٠٠ مركب .

ويستلزم إعداد مثل هذه الحملات وقتاً طويلاً . وقد استغرق تعرك العملات الأخيرة عاماً أو أكثر . ويغزو رجال العملة عادة من أسطول حماية نانكين وأسطول حرس الشواطئ وأسطول نقل الجبوب . وتبعد العملية في الخريف . وينتقل شنخ هو من نانكين ، ويرافق المبعوثين الأجانب المائدين إلى بلدانهم .

وتخرج السفن من حوض بناء « مراكب الكونز » الواقع إلى شمال غرب نانكين وتجري ببطء في نهر ينبع تسي إلى ليوشياشيانغ ، حيث ينظم شنخ هو أسطوله ويشرع بتقديم الضحايا في معبد ربة البحر .

وتسير أربعة أسابيع إلى ثمانية أسابيع حتى تصل إلى مرسى تاي ينبع قرب مصب نهر مين في ولاية فوكين . وتبقي هنالك بضعة أشهر حتى كانون الأول - كانون الثاني ، إلى أن تهب الموسييات الشمالية الشرقية . وتقام أثناء ذلك الصلوات إلى الآلهة . ثم تبتعد المراكب عن ساحل الصين ، وتجري بأشرعتها المفتوحة في الليل .

وتنتظر العملية حوالي سنتين . ويزور الأسطول عادة كوبن نون في شيا ، ثم ينطلق إلى سور ابايا في جاوة ، حيث ينتظر حوالي أربعة أشهر مهوب الريح المولدة في تموز . ويدهب بعدها إلى بالمانغ (في شمطرة) فسيلان ، فكاليكوت ، وفي العملات اللاحقة ، إلى هرموز ، فيصلها في كانون الثاني التالي . ويرجع الأسطول في شهر آذار ، ويندر في مضيق سنافافورة ويبلغ نهر ينبع تسي خلال شهر تموز . وتتفصل بعض المراكب عن أسطول الرحلة الرئيسية ، وتزور أماكن أخرى في بنجاله وجزيرة العرب وأفريقية الشرقية حتى ملندي .

وفيمما يلي عرض يوجز العملات الصينية السبع ، ويصف مراكبها وعدتها وعددها ورجالها ، ويحلل أسباب فشل الصين في فرض التبعية الدائمة على بلدان بحر الهند ونجاحها في ابقاء صلات تجارية قوية في « المعيط الشرقي » .

ج - موجز العملات الصينية في بحر الهند^(٤) :

١ - العملية الصينية الأولى : ٨٠٨ هـ / ١٤٠٥ م - ٨١٠ هـ / ١٤٠٧ م : آخر مراحلها كاليكوت :

صدر مرسوم هذه العملية في ١١ تموز عام ١٤٠٥ ووجه إلى شنخ هو وزملائه التحصيyan . وضم أسطولها ٣١٧ مركباً (ينك) ، منها ٦٢ مركب جواهر . وبلغ عدد الضباط الصغار والجنود والمدنيين والتجار والكتبة فيها ٢٧٨٧٠ شخصاً . وزار شنخ هو خلالها جاوة ، وسيموديرة ، ولبرى (أتجه) وسيلان قبل بلوغه هدفه الأخير ، أي كاليكوت التي يحكمها الملك ساموري (السامري ومتناهملك البحر) . وذهب شنخ هو أو صعبه إلى

شعباً وملاءقة وعاروه وكيلون . وأقاموا في كاليكوت حوالي أربعة أشهر من شهر كانون الأول عام ١٤٠٦ إلى شهر نيسان عام ١٤٠٧ . وأمدى شنغ هو أمراء البلاد التي مر بها أسطوله هدايا تفيض من العرائس المطرزة بالذهب . وأخضع بالقوة من لم يقبل بالتعية للأمبراطور . وفي طريق عودته ، رافقه مبعوثون من كاليكوت وسيموديرة وكيلون وعارضوه وملاءقة ومسالك أخرى ، وأعلنوا تبعيتهم إلى يونغ لو في عاصمتها ، وقد دعوا له اتاحة من منتجات بلدانهم .

وحصل حدث بارز في طريق المسودة في هذه العملية في المبانع ، إذ نشبت معركة حامية الوطيس بين شنغ هو وقواته من جهة وبين زعيم القراءنة وقواته من جهة أخرى ، انتصر فيها شنغ هو على سين سوو وقتل ما يزيد على خمسة آلاف من قراصنته ، وأخذه هو أسرى إلى الصين وأعدم في نانجين . وأحرقت قوات شنغ هو أو غنمته ١٧ مركباً . وعادوا إلى عاصمتهم في ٢ تشرين الأول عام ١٤٠٧ وتأخروا ثلاثة أشهر عن ميعادهم بسبب قتال القراءنة .

٢ - العملية الصينية الثانية : ٨١٠ / ٥ / ١٤٠٩ م - ٨١٢ / ٥ / ١٤٠٧ م : آخر مراحلها كاليكوت

صدر مرسوم هذه العملية في ١٣ تشرين الأول عام ١٤٠٧ ، ووجه إلى شنغ هو ، وونغ شنغ - هوينغ ، وهو مهين . فطلبوا ٢٤٩ مركباً لتحرك مراكبهم حتى شهر كانون الثاني أو شباط عام ١٤٠٨ . ومرت بتاييلند وجاوة وعارضوه ولبرى وكوبيمباتور وكاياك وكوشين . وانتهت بكماليكوت ، وبقيت فيها حوالي أربعة أشهر من شهر كانون الأول عام ١٤٠٨ شهر نيسان عام ١٤٠٩ . وعاد الأسطول إلى الصين في آخر صيف عام ١٤٠٩ . ولم يخرج شنغ هو فيها .

٣ - العملية الصينية الثالثة : ٨١٤ / ٥ / ١٤١١ م - ٨١٢ / ٥ / ١٤٠٩ م : آخر مراحلها كاليكوت

صدر مرسومها بين ١٦ كانون الثاني و١٤ شباط عام ١٤٠٩ . وجه إلى شنغ هو ، وونغ شنغ - هوينغ ، وهو مهين . وقادها شنغ هو . وبلغ عدد مراكبها ٤٨ ينك ، ورجالها ٣٠٠٠ شخص . وخرج الأسطول من ليوشيا شيانغ في الشهر القمري التاسع (٩ تشرين الأول - ٦ تشرين الثاني ١٤٠٩ م) ، ووصل إلى شنغ لو في الشهر القمري العاشر (٧ تشرين الثاني - ٦ كانون الأول ١٤٠٩ م) ، وانطلق إلى البحر في الشهر الثاني عشر القمري (٥ كانون الثاني - ٣ شباط عام ١٤١٠ م) من وهو في عند مدخل نهر مين ، في ولاية فوكين ، وأشرع ١٢ قلماً ، وبلغ شمبا بريج مولة بعد مرور عشرة أيام وعشرين ليالي .

وزارت هذه العملية شمبا وجاوة وملاءقة وسيموديرة وسيلان وكوشين وكاليكوت . وتوقفت في فولوسنبلن . وترك شنغ هو في سيلان لوحدة منقوشة مكتوبة بالصينية والتاميلية والفارسية . وأمدى معد بودا هدايا تفيض من العرائس المطرزة باسم الامبراطور . وفي طريق العودة نشبت معركة بين قوات شنغ هو وقوات الملك السيلاني الاغا كورنارا ، ملك مملكة رايباما قرب مدينة كولومبو . وانتصر شنغ هو بعد قتال ممير ، وأسر الملك وزوجه وأبناءه

وموظفيه الكبار ، واقتادهم أسرى الى الصين التي عاد اليها في ٦ تموز عام ١٤١١ م .
ومناك عفا الامبراطور عن ملك سيلان وأعاده الى مملكته .

٤ - العملة الصينية الرابعة : ١٤١٣/٥/٨١٨ - ١٤١٥/٥/٨١٩ م : آخر مراحلها هرموز

صدر مرسومها في ١٨ كانون الثاني عام ١٤١٢ م ، وقادها شنغ هو نفسه ، وضمت ٦٣ مركباً و ٢٨٥٦٠ شخصاً . وخرج شنغ هون من نانкиن في خريف عام ١٤١٣ م ، وابتعد عن ساحل فوكين في كانون الثاني عام ١٤١٤ م . ومرت هذه الحلة بشبها وكيلتن وفنهنج وجاءه وبالبانغ وملاقه وعاروه وسيموديره ولبرى وسيلان وكاياال وجزر الذيب وكوشين وكاليكوت وهرمز . وهذه هي المرة الأولى التي يتجاوز شنغ هو فيها الهند . وانفصلت عدة مراكب عن الأسطول وذهبت الى بنجالا . وأمر بونغ لو شنغ هو أن يحارب الفاسد اسكندر الذي استولى على عرش سيموديرة من السلطان الشرعي زين العابدين ويميد هذا الأخير الى ملكه . وانتصر شنغ هو على قوات المفترض التي بلقت عدة آلاف ، ولاحقه الى لمبرى ، وأسره هو وزوجته وابنه واقتادهم أسرى الى الصين حيث أعدم اسكندر . وعاد شنغ هو الى بلده في ١٢ آب عام ١٤١٥ م .

٥ - العملة الصينية الخامسة : ١٤١٧/٥/٨٢٢ - ١٤١٩/٥/٨٢٠ م : آخر مراحلها هرموز ، عدن ، ملندي

صدر مرسومها في ٢٨ كانون الأول عام ١٤١٦ م . وكان هدفها الأول ، ظاهرياً ، حراسة سفراهم بعض البلدان الذين قدموا الى الصين في ١٩ تشرين الثاني عام ١٤١٦ م ، وهدفها الثاني تقديم هدايا الامبراطور الى حكام تلك البلدان ، وهي شبها ، فنهنج ، جاؤه ، بالبانغ ، ملاقه ، عاروه ، سيلان ، جزر الذيب ، كوشين ، كاليكوت ، شاليوان ، هرموز ، لاسا او لأسا قرب المكلا ، عدن ، مقدشووه ، براوه ، مقدشووه . ولم تحصل على عدد مراكبها ولا أفرادها .

وترك أسطولها ساحل الصين في خريف عام ١٤١٧ م ، ووصل لأول مرة الى ساحل افريقيا الشرقية . واضطرب شنغ هو أن يعرض قوته العسكرية في لاسا ومقدشووه . وعاد الى الصين في ٨ آب عام ١٤١٩ م .

٦ - العملة الصينية السادسة : ١٤٢١/٥/٨٢٥ - ١٤٢٢/٥/٨٢٦ م : آخر مراحلها هرموز عدن براوه

صدر مرسومها في ٣ آذار عام ١٤٢١ م . وأعيد فيها سفراهم هرموز وغيرها الى بلدانهم بعد انتظار طويلاً . وهذه البلدان هي ملاقه وعاروه وسيموديره ولبرى وكيمبانور ، وكاياال وسيلان ، وجزر الذيب وكوشين وكاليكوت وهرمز وظفار ولاسا وعدن ومقدشووه وبراوه .

وضمت العملة ٤١ مركباً ، وكانت قصيرة نسبياً : عشرة أشهر . وانقسمت في سيموديرة . وذهب الخصي شو منها إلى عدن بثلاثة مراكب وقدم هدايا إلى ملك اليمن الناصر أحمد (١٤٠٠ - ١٤٢٤ م) .

٧ - العملة الصينية السابعة : ٨٣٥ هـ / ١٤٣١ م - ٨٣٧ هـ / ١٤٣٣ م : آخر مراحلها هرموز وسفارة إلى مكة

صدر مرسومها في ٢٩ حزيران عام ١٤٣٠ م . ووجهت إلى شنفه هو خاصة . وضمت أكثر من مائة مركب و ٢٧٥٥ شخصاً بين ضباط وجند وبحارة وأطباء وحرفيين .

وخرجت المراكب من جون التين في نانكين في ١٩ كانون الثاني عام ١٤٢١ م . ووصلت إلى ليو شيا شيانغ في ٢ شباط ١٤٢١ ، وحطت في مرسى ماوين في مصب نهر مين وانطلقت في البحر منه ومرت بكوني نهون في شمبا (٢٧ كانون الثاني عام ١٤٢٢ م) وبسورايايا (٧ آذار) وبالمانغ (٢٤ تموز) وملقة (٣ آب) وسيموديرة (٢٨ تشرين الثاني) ، وانتهت إلى كاليلكوت في ١٠ كانون الأول عام ١٤٢٢ م . وانتقلت إلى هرموز ووصلتها في ١٧ كانون الثاني عام ١٤٢٣ م (بعد سير ٢٥ يوماً في البحر) . وكر الأسطول عاد في ١٩ آذار عام ١٤٢٣ عبر بحر العرب، فوصل إلى كاليلكوت في ٣١ آذار، ثم من سيموديرة (٢٥ نيسان) ، فملقة ، فكون لون ، فكونغ نهون في شمبا ، وفي ٢٢ تموز كانوا في يكين . ويشار إلى أن العملة أمضت ثلاثة أيام في جزر ناج باري . ويروي تاريخ سلالة منفه أن شنفه هو زار لاسا في جنوب جزيرة العرب ، وذهب مبعوثه إلى ظفار ولاسا وعدن ومكة في جزيرة العرب . وكان الخصي هونغ يتقدّرقة من الأسطول في كاليلكوت . وأرسل سفارة ضمت مأهولان إلى مكة . كذلك جرت مراكب أخرى من هرموز إلى عدن والموانئ الأفريقية ، وربما إلى لاسا . ويقال إن بعض المراكب انفصلت عن الأسطول في كاليلكوت وأتت إلى البنداد العربية . أخيراً يظن أن الصينيين أبحروا مباشرة من كيلون إلى مقدشو ومن سيلان إلى براوة .

★ ★ *

يتضح بجلاء من موجز هذه العملات أن الصينيين بدأوا بفرض الأمن والتربية على البلدان الواقعة على طرقهم البحري في المحيط الشرقي وحتى كاليلكوت ، في العملات الثلاث الأولى . فقضوا على القرصنة في مضيق ملاقة ، وثبتوا مراكب الملوك الشرعيين ضد الفاسقين ، وبطشوا بكل من رفض تبعتهم . ولما اطمأنوا إلى استتباب الأمر والأمن لهم ، انتقلوا إلى المرحلة الثانية ، وهي بسط سيطرتهم على المحيط العربي في هرموز وسواحل جزيرة العرب وساحل إفريقيا الشرقية حتى ملندي . ولم يحتاجوا إلى دخول معارك في المحيط العربي في العملات الأربع اللاحقة ، وخضع لهم العرب والأفارقة . وبذا أصبح الصينيون أسياد بحر الهند من أقصاه في الشرق إلى أقصاه في الغرب في إفريقية وحتى في بحر القلزم . وقد تم لهم كل ذلك بسطول هائل منظم ورجال أشداء مدربين . وهذا ما سنتحدث عنه الآن .

د - أسطول العملات الصينية وقوتها البشرية وطرقها البحرية^(٦) .

لا يملك الباحث الا القليل من المعلومات الموثقة عن النواحي الفنية لراكب اساطيل العملات الصينية في بحر الهند . أما عن قوتها البشرية وطرقها البحرية ، ففي متناول يده ما يكفيه ليأخذ فكرة عامة عن هذين الموضوعين .

١ - مميزات مراكب العملات الصينية في بحر الهند :

بنيت معظم مراكب العملات في حوض لونغ شيانغ في نانجين . الا أن خبراء هذا الحوض عجزوا عن بناء سفن مماثلة لها بعد مرور مائة عام ، ولم يعرفوا حتى مواصفاتها . وكانت مراكب العملات شنخ هو تسمى « مراكب الجواد أو الكوسز » لأنها رجمت إلى الصين بشروط لا تعصي . وقد ورد في تاريخ متقد منع أن يركبا ضغما بنيت للحملة الأولى . لكن لا يجوز أن يتصور الباحث أن جميع سفن شنخ هو كانت من فئة واحدة .

(١) - فئات مراكب الجواد :

فقد ذكرت المصادر الصينية أن القوة البحرية الصينية في عهد سلالة منغ كانت تمتلك ٢٥٠ سفينه جواهر تتوزع على سبع فئات في العدد الأدنى . وهي :

- فئة مراكب الأشرعة التسعة وبيلغ طولها ٤٥٢ قدما .
- فئة مراكب الأشرعة الشانية أو سفن نقل الخيول ، وطولها ٣٧٦ قدما .
- فئة مراكب الأشرعة السابعة أو سفن التموين وطولها ٢٨٠ قدما .
- فئة مراكب الأشرعة الستة أو سفن نقل الجنود وطولها ٢٤٠ قدما .
- فئة مراكب الأشرعة الخامسة أو سفن القتال وطولها ١٨٠ قدما .
- فئة مراكب الأشرعة الأربع وطولها ١٤٦ قدما .
- فئة مراكب الأشرعة الثلاثة وطولها ١٣٠ قدما .

(٢) - أبعاد مراكب العملات وأحجامها :

ولا يقبل جميع الغيراءين بأرقام المصادر الصينية السابقة . فيعرضم يظن ان مراكب شنخ هو الصنمة كانت أبعادها في العدد الأعظم ٣٠٠ قدما (حوالي ٩٠ مترا) طولا و ١٥٠ قدما (حوالي ٤٥ مترا) عرضا، وحمولتها ٣١٠٠ ملن . هذا الى جانب حمولات ١٢٥٠ و ١٠٠٠طن .

ويشيرون أيضا الى وجود مراكب صينية حمولتها ألفان لياؤ (١ لياؤ = ٥٠٠ ليرة) والت لياؤ ، اي ٤٥٠ طنا و ٣٠٠ ملن ، والى مراكب نقل الماء .

وكانوا يقولون في القرن السادس عشر ان طول المركب ذي الشراع الواحد لا يجوز أن يتعدى ٥٦ قدما (١٧ مترا) وطول المركب ذي الشراعين ٩٠ قدما اي ٢٢ مترا .

في جميع الأحوال ، لا تضاهي المراكب البرتغالية (٣٠٠ طن) المراكب الصينية ، ولا المراكب الانكليزية (٤٠٠ طن) ولا العربية (٢٠٠ طن) في القرن الخامس عشر ، الا اذا ظهرت وثائق جديدة تقلب المفاهيم .

٢ - القوة البشرية في العملات الصينية :

لكن لا يشك أحد بضخامة المراكب الصينية ، ولا سيما أن عدد الأفراد المشتركون في العملة الواحدة كان يتراوح بين ٣٠٠٠ و ٢٧٠٠٠ شخص ، نقلهم عدد من المراكب تفاوت حسب العملات على الوجه التالي :

١ - العملة الأولى :	٢١٧ مركباً
٢ - العملة الثانية :	٢٤٩ مركباً
٣ - العملة الثالثة :	٤٨ مركباً
٤ - العملة الرابعة :	٦٣ مركباً
٥ - العملة الخامسة :	٩٤ غير محددة
٦ - العملة السادسة :	٤١ مركباً
٧ - العملة السابعة :	أكثر من ١٠٠ مركب .

وتشمل تلك القوة البشرية من أصل ٢٧٠٠٠ شخص في احدى الرحلات :

٧	مبعوثين رئيسيين
١٠	ماعونين للمبعوثين
٥٣	خصائص عاديأ .
٢	قائد لواء
٨٣	رائداً
١٠٤	ملازم أول
١٠٢	ملازم ثان

٢ أمين سر ٢ أمين سر

١ أمين سر ديون الوارد ١ معاونين للمبعوثين

٢ خبير مراسم ١ مراقب نجوم

٤ منجمين (علماء هيئة) ٤ منجمين (علماء هيئة)

١٨٠ طبيب ومعاون طبيب ١٨٠ طبيب ومعاون طبيب

وأوضحت هذه القوة البشرية بحارة ممتازين وملحين ومعلمين يتقنون استعمال أدوات الملاحة كالبلد وصلب القياس والابرة المغناطيسية ، ويعرفون سائر شؤون الملاحة .

٣ - طرق العملات في بحر الهند (٧) :

وانتبهت الأساطيل الصينية في حملات بحر الهند الطرق الشاطئية تارة ، وطرق الباحة طوراً . وكانت الرياح الموسمية تتحكم في حركتها ، وينتظرونها الصينيون ثلاثة أشهر وأحياناً أربعة ، ولا يسرون الا عند مبوبيها .

- ١ - وكانوا يجaron شاطئ الصين حتى مصب نهر مين
- ٢ - ثم ينطلقون في البحار حتى شعبا .
- ٣ - ويذهبون من شعبا في الباحة الى سورابايا في جاوة .
- ٤ - ويتجهون من جاوة الى بالبانغ في شمطرة ثم ملاقاة ثم اتجه .
- ٥ - ويقطعون البحر من اتجه الى سيلان . وقد يذهبون من اتجه او شمطرة مباشرة الى عدن او الى ساحل افريقيـة الشرقيـة .

٦ - ويقلعون من سيلان الى كاليكوت ، ويبحرون من كاليكوت الى هرموز او بر العرب او ساحل افريقيا .

وتعني هذه الطرق انهم كانوا يقطلون بحر الهند من اي جهة يشاون ، وبالتالي ان اهداهم بالكواكب كان دقيقا جداً ومتقدما جداً . وهذا ما ثبته رحلاتهم وثبته وثائقهم الملاحية التي لا حاجة الى شرحها الآن .

ه - فشل العملات الصينية في الهيمنة على بحر الهند :

وهكذا نرى أن العملات الصينية استمرت بثبات من عام ١٤٠٥ م الى عام ١٤٣٣ م اي أكثر من ربع قرن . وضمت ما يقرب من ألف مركب من أحجام متباعدة تراوحت حمولتها الإجمالية بين مائة ألف ونصف مليون طن على مدى رحلاتها السبع ، نقلت في تلك الأسفار ٢٠٠٠٠ شخص ، منهم المحاربون المشاة والخيالة مع جيادهم المعولفة في سفن خاصة . وصرفت الصين أموالا طائلة لإعداد هذه العملات ، وأنفقت عليها طيلة الـ ٢٨ سنة التي تنقلت فيها في بحر الهند .

ويرفض العقل اعتبار هذه العملات الباهظة التكاليف ، رحلات اقامة علاقة سياسية مع بلدان سواحل بحر الهند ، لأن وجود قوات مسلحة تسليعاً تاماً وبأعداد كبيرة في الأساطيل يستبعد رغبة تحقيق أغراض دبلوماسية ، الا اذا افترضنا أن تلك القوات أرسلت لحماية مبعوثي الامبراطور واظهار عظمته الصين .

ولا يقبل العقل ايضاً أن يسلم بأن العملات الصينية كانت أساساً تجارية ، لأن التجارة في القرن الخامس عشر لا تستلزم مراكب تعدد بالخمسينات ولا بالمئات ، ويعمل المركب الواحد منها ٣٠٠ طن ان كان ضخماً وما لا يقل عن ٣٠٠ طن اذا كان صغيراً . ولم يسبق أن سجل تاريخ تجارة بحر الهند أساطيل بهذه الضخامة او سقنا تحط في بنادره بهذا المدد المذهل .

وحقيقة الأمر أن العملات الصينية عمليات عسكرية مدروسة ومنظمة ومجهزة بدقة غايتها فرض هيمنة الامبراطورية الصينية على بحر الهند وبلدانه ، من اليابان الى بر الزنج مروراً ببلدان الشرق الاقصى والهند والستودير العرب ، ووصولاً الى ملendi . والأدلة على نوايا الصين التوسيعة وقائع ثابتة ، منها :

١ - النوة الكبيرة المحملة على مراكب الأساطيل الصينية . وقد تراوح عددها حوالي ٣٠٠٠ رجل وقال بعض المؤرخين الصينيين بل ٣٧٠٠ رجل . وفي حديث ماهوان ، احد المؤرخين الذين رافقوا شنخ هو عن عدن ، يقول : « وفي هذه البلاد جيش قوي جداً ، قوامه سبعة الى ثمانية آلاف رجل من مشاة وخيالة . لذلك تخافها البلدان المجاورة لها ». فإذا كان جيش عدن الصغير مرهوباً ، فما بال جيش شنخ هو الذي يبلغ عدده ثلاثة أمثال جيش عدن ؟

٢ - فضلت قوة المراكب الصينية على القراءنة اليابانيين ، وعلى القراءنة شطرة
(عددهم خمسة آلاف في مضيق ملاقة وحدها) .

٣ - هزمت قوة المراكب الصينية جيش ملك سيلان وأسرته . وإذا كان الامبراطور
يونغ لو قد عفا عنه وأعاده إلى بلده ، فإنه نصب في سيلان ملكاً آخر اسمه باراكانا باهو
راجا ، وظل الملك الجديد يدفع اتاوة إلى الصين بانتظام حتى عام ١٤٦٢ .

٤ - كادت هذه القوة أيامها أن تتدخل في جنوب جزيرة العرب وفي ساحل إفريقيا
الشرقية ، لكن سويفت الأمور بلا قتال .

٥ - فرض المبعوثون الصينيون على جميع أصحاب السلطة في البلدان التي زاروها
- ولم يوفروا أحداً - أن يدفعوا أتاوة وأن يسافروا أو يرسلوا مندوبيهم ليعلنوا
تبعيدهم لأميراطور الصين في عاصمه .

ويؤيد تسلسل الأحداث التاريخية سعي الصين المتواصل للسيطرة على «المحيط
الغربي » وساحله في سيلان والهند أما صلات الصينيين بالغرب ، فظللت متمنية ولا يبدو
أنه طرأ عليها تغير في القرن الخامس عشر .

١ - الصين وسيلان :

وتعود العلاقات بين الصين وسيلان إلى مطلع القرن الخامس الميلادي (٤٠٥) ، عندما
ذهبت سفارة ملك سيلان وقدّمت إلى الأميراطور صورة بودا مرصعة بالحجارة الكريمة .
وتوالت بعثات سيلان إلى الصين في أعوام ٤٢٨ ، ٤٣٥ ، ٤٣٧ ، ٤٥٦ م .

وأعلن ملوك سيلان في القرن السادس أنهم أتباع أميراطور الصين ، وأبلغوه قرارهم
عام ١٥٠٥ وتابعت سفارتهم إليه في أعوام ٥٢٣ ، ٢٢ ، ٢١ ، ٢٠ وأرسلت سيلان مندوبي
عنها عام ٦٧٠ م و ٧١١ م .

وفي عام ٧٤٢ م ، وصل إلى الصين تجار جاؤوا بطريق البخار الجنوبية وجلبوا من
سيلان (مملكة الأسود) سلماً ثمينة أهدوها إلى الاميراطور الصيني . ثم انقطعت الصلات
حتى القرن الثالث عشر الميلادي ، عندما عاد السيلانيون إلى استيراد البضائع الصينية ،
وصار جنود صينيون يخدمون في جيش ملك سيلان .

أما في بدء القرن الخامس عشر ، فقد تصرف الأميراطور يونغ لو وكانه يرمي إلى
إعادة التغذية الصيني إلى سيلان .

٢ - الصين والهند :

أما العلاقات بين الصين والهند فأقدم من علاقات الصين والسيلان ، وتعود بدايتها إلى
عام ١٢٢ قبل الميلاد .

وقد أرسل كثير من ملوك الهند هدايا إلى أميراطور الصين في القرن الأول والثاني
للميلاد . ثم انقطعت البعثات الهندية في القرنين الثالث والرابع .

و نشأت تجارة بحرية بين الصين والهند في أواخر القرن الرابع . و عاد ملوك الهند لاسيما البوذيون منهم ، إلى ارسال مندوبيين وهدايا في القرن الخامس .

و اجتاحت الصين الهند ، وأخضمتها في القرن السادس . وفي القرن الثامن استأنف ملوك الهند ارسال السفارات .

وقوى التبتيون في القرن التاسع وهددوا الصين ، فاستنجدت هذه الأخيرة عام ٧٨٧ م بالأتراك الأويغور وملوك الهند والمغرب ، دون جدوى .

وانقطعت سفارات الهند حتى القرن الخامس عشر . اذن هنا أيضاً ، يتحرك الصينيون ضمن اطار سابق تاريخية ودينية .

٣ - الصين والعرب :

وصلات الصين بالعرب قديمة ، نشير إلى بعض ما ورد منها في الوثائق التاريخية . فعمدة الأصفهانى والمسعودي ذكر أن مراكب الهند والصين كانت تصل إلى العبرة عبر الفرات^(٨) . ثم صارت تقف عند الأبلة ، وتراجعت بنادر رسوها مع الزمن إلى البصرة فسيراً فجزيرة قيس فهرموز^(٩) .

وتزويي العلاقات الصينية لسلالة تنغ (٦١٨ - ٧٠٧) في القرنين السابع والثامن أن اليون الصينية كانت تأتي من كانتون إلى الفرات ، وتمر بسيلان وملبار وكمبايا وديبو وسياف ، وتعط في مصب نهر الفرات . ثم تحولت المراكب الصينية عن خليج العرب وصارت تsofar إلى عدن ، التي أصبحت مستودع تبادل السلع بين الصين والعرب .

وأسس العرب مركز تجارة في مدينة كانتون ، لا يعرف أحد تاريخ انشائه ، لكنه كان قوياً جداً في منتصف القرن الثامن (٧٥٨ م) . كذلك كثروا في مدينة خانفوه^(١٠) .

وقدت اتصالات بربة وسفارات بين الخلفاء الأمويين (الوليد) والعباسيين (المنصور وهارون الرشيد) وبين الصين التي استنجدت بالعرب ضد التبتيون ونصروها . واستنجد الساسانيون (يزجرد الثالث) بالصينيين ضد العرب في القرن السابع ، فنصرحوم بالتفاهم معهم مثلاً ذكر الطبرى .

وتقلمت العلاقات التجارية مع الصين مباشرة وصار معظمها يتم عن طريق الهند حتى القرن الخامس عشر . وفي هذا القرن تبادلت الصين الهدايا مع اليمن وشريف مكة ، لكن الأساطيل الصينية كانت تصطدم بالعرب قرب المكلا وفي عدن .

وهكذا أثبتت أحداث القرون الفايزة وقائع القرن الخامس عشر أن الصين حاولت بالسيف العاق بعر الهند وبلدانه الساحلية بتبعيتها . لكنها فشلت في الماضي والحاضر ، وتوقفت العملات البحريّة وعرض القوة والتهديد باللجوء إليها بعد وفاة الامير امطور يونغ لو وخلفه . ولم يدرك البلاط الصيني فيما يبدو أهمية الدولة البحريّة المظلمي الدائمة .

و - مكاسب الصين وفوائد الأمم من العملات الصينية .

فهل يعني فشل الصين علينا في فرض احتلالها العسكري المكشوف ، مثلما فعلت في سلطنة وفي سيلان ، أو المستور في باقي الأماكن ، اخفاقها في سائر الميادين ؟ كلاً . فقد حققت لنفسها مكاسب جمة ، وجنت الأسم الأخرى فوائد جليلة .

١ - مكاسب الصين من حملاتها البحريّة :

فالكسب الأول للصين جغرافي ، اذ حصلت على أخبار صحيحة ودقيقة ومستفيضة عن جغرافية بحر الهند وجزرها وسواحله ، تختلف كلباً عن حكايات السفار وروايات الرحلة النمقة . وشملت تلك المعارف النبات والحيوان والثروات المعدنية والمحاصيل الزراعية وأحوال الشعوب وأديانها ولغاتها ، الى جانب الظواهر الطبيعية كالمناخ والمياه وغيرها (قاسوا الندى في مكة فبلغ ثلث انش في الليلة الواحدة) .

والكسب الثاني تجاري لأنهم تعاملوا مع كل بلد مروا به مباشرة وبلا وسيطاء . فباعوا كنوز السلع الصينية الهائلة التي حملوها منهم مثل أصناف العزير والخزف ، واشتروا بأثمانها بضائع محلية مثل العجارة الكريمة والمعادن والأدوية والأسود والفهود والخيول والرراتن والحرن الوحشية المقلدة والابل والنعام والمنسوجات القطنية واللآلئ .

والكسب الثالث علمي ملحي فلكي تطبيقي . فالصين أسممت في تقدم علم الفلك على نطاق واسع ، ولع علماء الهيئة عندما منذ القرن الرابع قبل الميلاد ، وراقبوا عياناً ١٤٠٢٠ كوكباً مقابل ١٠٢٢ عند بطلميوس . ولللاحیم نجومهم وقياساتهم وأدواتهم الخاصة التي تذكر بالنهج الملحي العربي ، حتى فيما يختص بالبوصلة المسماة الابرة المغناطيسية المائية . وكانوا يطبقون الهدایة بالنجوم في الياه البحريّة القرية من برم . وأتساحت لهم رحلات القرن الخامس عشر أن يختبروا علمهم الملحي في جميع أنحاء بحر الهند ، وثبتوا من صحته وتعلموا طرقاً بحرية جديدة أوصلتهم إلى جزيرة العرب ولندن . فأصبح معالthem وتجارهم قادرين على القيام بأسفار فردية يكتنفها العدد الأدنى من الأخطار والمقاومة .

والكسب الرابع « اعلامي » ، اذ لم تعمد الصين بلاد الواقع واقتصرت المجهولة التي تروى عنها الأساطير والخرافات ، بل شاهدت جميع شعوب البحر الهندي أهلها ، ورأت عظمتها وشرعت بفنانها .

٢ - فوائد الأمم من حملات الصين البحريّة :

اذن فشل الصينيون في الاحتلال العسكري ، لكنهم استفادوا في نواحي عديدة أخرى وأفادوا سائر الأمم أيضاً .

وحققت بلدان سواحل بحر الهند ، بمعناه الواسع دوماً ، فائدة أولى عظيمة ، تمثلت في نشر الأمان والاطمئنان على جميع الطرق البحريّة المؤدية إلى بلدان تحت الرياح والتي الصين نفسها بعد أن قفوا قضاء تماماً على أعمال القرصنة .

والفائدة الثانية هي أن الصينيين الذين جاؤوا فاتحين ، أصبحوا فئة من الفئات التي تبحر في بحر الهند بلا امتياز ولا تسلط ، لا بل ان واقعاً جديداً تكرس في الملاحة ، تؤيده المصادر المرتبية ، ويخلص فيما يلي :

- ١ - بحر الهند بحر مفتوح لجميع الأمم ، لا يتعرض أحد أحداً . وأفاد كثيرون من هذه الحرية الممنوعة للكل بلا استثناء . لكن
- ٢ - اختص معالمة الصين بالنقل والتجارة حتى جاوة وشطره وملaque وباسفار نادرة في المحيط الغربي .
- ٣ - اكتفى أهل الهند وسيلان ومعالمة تحت الرياح بخليج البنغال وباسفار قليلة في المحيط الشرقي .
- ٤ - وانفرد العرب والفرس بالمحيط الغربي وخليج العرب وبحر القلزم وباسفار قليلة إلى بحر الزنج والمحيط الشرقي .
- ٥ - وبقي معالمة الزنج أسياداً في بحر الزنج حتى سفالو وجزيرة القمر ، ونادراً مايسافرون إلى جزيرة العرب أو غيرها .

بالتالي أدت العملات الصينية إلى قيام سلم بحري دائم في بحر الهند ، وإلى قيام اتفاق ضمni مبني على الأمر الواقع ، حفظ مصالح جميع البلدان الساحلية .

ثالثاً - نصوص ماهوان عن هرموز وغفار وعدن ومكة

آ - بلاد هرموز (١١) :

إذا انطلقت السفينة من بلاد كولي (كاليكوت) ، واتجهت إلى الشمال الغربي ، تصل إلى بلاد هرموز بعد سفر خمسة وعشرين يوماً بريئ موله (١٢) . وتقع عاصمة البلاد قرب البحر وعلى سفح الجبال .

وتاتي إلى هرموز سفن من جميع البلدان . ويعيّء إليها تجار أغراب يسافرون في البر ، وينهيون جميعاً إلى السوق ويشتركون في البيع والشراء . لذلك أهل هذه البلاد أثرياء (١٣) .

ويدين ملك هرموز وأهلها بالإسلام . وهم وقرون ودقائقون دراسخو الإيمان . يصلون خمس مرات في اليوم ، ويتوضّون ويصومون . وتقاليدهم طاهرة وشريفة . وليس لديهم أسر فقيرة . وإذا افتقرت أسرة من أسرهم ، وهبوا لها الثياب والفناء والمال . وأقالوا عثارها . وأوصالهم ووجوههم نقية وحسنة . وبنيتهم قوية ، وشكلهم جميل . وثيابهم وملابس رؤوسهم حسنة ومتميزة وأنية . ويطبقون مبادئ الإسلام في زواجهم . ودفن موتاهم .

وإذا أراد رجل منهم أن يعقد زواجاً على امرأة ، أرسل فسيطاً يعدد بنود الاتفاق بين المطرين . ثم تقيم أسرة المريض حفلة تدعو إليها الشيخ - ينفذ الشيخ أصول الشرع في الزواج - والمهتمين بالزفاف والوسيط والأقارب السنين . وتخبر الأسرتان بعضهما بعضاً عن أصلهما ونسبهما لثلاثة أبيوال . ومتى أتجزّ توقيع ثائقن الزواج ، يعدد يوم تنفيذ العقد . فإذا لم ينفذ ، اعتبرت السلطة النكول عنه ذنبٍ واقتصرت من المذنب .

وإذا توفي رجل منهم ، البسوه ثوباً أبيض ، ثم أخذوا ابريقاً مليئاً بالماء النظيف ، وغسلوا جثمانه من الرأس إلى القدمين مرتين أو ثلاث مرات . وبعد تطهيره ، يملؤون فمه وأنفه بالمسك والكافور . ثم يكتفونه ويضعونه على محمل ويديرونه .

ويبني القبر من مداميك حجارة ، ويفرش في أسفله خمسة أو ستة تسونات (ستة انشات تقريباً) من الرمل النظيف ، وينزلون الجثمان وحده فيه ، ثم يسقونه بالعجارة ويندمون تراباً فوقه .

ويستخدم أهل هرموز السمن في غذائهم ، ويخلطونه ويطبعونه مع طعامهم وبيسمون في الأسواق لحم الفتن مشوياً وغيره من اللحوم ، وفاراً يرج مشوية وفطاير وهراءيس وجميع ماكل العجوب . ولا تطبع بعض الأسر القليلة العدد المؤلفة من شخصين أو ثلاثة ، بل تشترى طعامها من السوق .

ويشك ملكها عملة فضية تسمى ديناراً ، قطرها ستة فنات (سبع انش) وعلى ظهرها كتابة . وزنها أربعة فنات (٤٧٩) ، و٠٠٠ اونصة ، وتداولها عام .
ويكتبون خطوطهم بالأحرف العربية .

وتضم أسواقهم جميع أنواع المخازن ، وفيها جميع أصناف السلع . لكن ليس لديهم خمارات ، لأن من يشرب الخمرة يقتني القانون باعدامه .

ويتفوق فيها الموظفون المدنيون والمسكريون والأطباء والمحامون على أمثالهم في البلدان الأخرى . وفيها خبراء في جميع الفنون والمهن .

ولا شيء غير مالوف في شعوذاتهم وبهلوانياتهم ، سوى تسلق الماعز عموداً خشبياً . لهذا المرض طريف إلى أقصى حد . ويستعملون فيه عموداً يبلغ طوله حوالي شنغ واحد (١٠ أقدام وانسان) . ولا يتسع رأس العمود إلا لوضع أظلاف الماعز الأربع . ويركزون العمود في الأرض ، ويثبتونه . ثم يقود رجل جدياً أبيض ، ويصفق بيديه ، وينشد أغنية رتيبة ، فيثبب الجدي على دق الطبل ويقترب من العمود .

وبعد ذلك ، يضع الجدي قائمتيه الأماميتين على العمود ، ثم يقفز بسرعة ويضع قائمتيه الخلفيتين عليه . عندئذ ، يتناول الرجل عموداً آخر ، ويميله قدماً قوام الجدي ، فينقل الجدي قائمتيه الأماميتين ويضعهما على رأس العمود المائل ، ويرفع قائمتيه الخلفيتين بمجلة ويثبت الرجل هذا العمود الثاني . فيصبح الجدي واقفاً على أعلى العمودين ،

ويعرض وضعات ويقوم بحركات رقص . ويتناول الرجل عموداً ثالثاً . ويضيف خمسة أو ستة أطوال متتالية حتى الأعلى فيزيد الارتفاع حوالي شنح واحد (أي يصبح تقريباً ٢٠ قدماً) . ومتى انتهى الجدي من الرقص ، يقف على العمود الأوسط الذي يدفعه الرجل ويتلقي الجدي بين يديه .

ثم يأمر الجدي أن ينبطح على الأرض ، ويتظاهر بالموت ، فيفعل . ويأمره أن يمد قائمتيه الأماميتين ، فيدهما ، ثم قائمتيه الخلفيتين ، فيطبع أيضاً .

عندئذ يأتي رجل يجر وراءه حماره الأسود المريض الذي يبلغ علوه حوالي ثلاثة شيوخات (٣٦,٧ انش) . ويعرض الماء بارعة بطرق شتى ، ثم يتطلب من أحد العضور أن يأخذ منديلأ ويطوئه عدة مرات ويصب به بشدة عيني حماره . ويطلب من رجل آخر أن يضرب الحمار خلسة على رأسه ويختنيء بين المشاهدين . بعد ذلك ، ينزع الرجل المصابة عن عيني الحمار ويطلب منه أن يفتش عن الشخص الذي ضربه على رأسه . فهما كان عدد الجمهور كبيراً ، يذهب الحمار رأساً إلى الرجل الذي ضربه ، ويشير إليه . فهذه اللعبة من أعجب الأمور .

وينطوي مناخ هرموز على فصل بارد وفصل حار . وتتفتح الزهور في الربيع ، وتتساقط الأوراق في الخريف . ويحصل صتيع عندهم لكن لا تثلج . ومطرهم نادر لكن ندامه غزير .

وعندهم جبل واحد كبير ، تؤخذ من سفوحه الأربعية أربعة مواد . فمن أحد السفوح يستخرج ملح يشبه ملح البحر ، لونه أحمر . ويقتلع أهل هرموز قطع الملح بمجرفة حديد مثلاً تقتلع العجارة . ويزن بعضها ٣٠ أو ٤٠ شين (٣٠ شين = ٤ ليرة) . ولا رطوبة في هذا الملح ويطعن مسحوقاً قبل استهلاكه . ويؤخذ من السفح الثاني تراب أحمر لونه كلون الزنجر . ويعطي السفح الثالث تراباً أبيضاً كالكلس تطروش به الجدران . وفي السفح الرابع تراب أصفر يشبه لونه نبات الكركم .

في جميع الأحوال ، يشرف مسؤولون على مقالع ذلك الجبل . ويأتي التجار من جميع الأقطار لشراء هذه المواد وبعها .

ومن محاصيل أرضهم الرز والقمح لكن بمقادير ضئيلة . ويشريان أيضاً من أماكن متفرقة ، وينقلان إلى هرموز حيث يباعان بأسمار زهيدة إلى أقصى حد .

وعندهم من الشمار والخضار ، الجوز واللوز والصنوبر والرمان والأعناب والدراق المجنف ، والتفاح والتمور والبطيخ الأخضر والخيار والبصل والكراث والقلفول والثوم والبطيخ الأصفر وغيرها . ويكثر عندهم الجزر الأحمر ، ويبلغ حجمه حجم جذور التيلوفر . والبطيخ الأصفر كبير جداً وعلو بعضه ٢ شيح (٤، ٢٤ انش) . وقلب جوزهم أبيض . وقشره رقيق يكسر باليد وطول حبة الصنوبر حوالي تسون واحد (١,٢ انش) .

وأعنابهم ثلاثة أو أربعة أصناف . يشبه أحدها التمر الجاف ، ولونه أرجوانى . والصنف الثاني بحجم بزرة البيلوفر ، لا بزرقة فيه ويحفف . والصنف الثالث بحجم حبة الفاصولياء البيضاء ولونه أبيض . ويشبه لوزهم الجوز . وهو مروئٌ وطويل وأبيض ، وللبيه نكهة الدل من نكهة الجوز . وحجم رمانهم بحجم كأس شرب الشاي . وحجم تفاحهم بحجم قبضة اليد ، وهو لذيد وله أرج .

والتمور الفارسية عندهم على ثلاثة أصناف أيضاً . يسمى النوع الأول الدشيش وبحيته بحجم الابهام وعجوتة صغيرة . ويربي مثل سكر النبات ، وحلوته عالية جداً فلا يستساغ أكله . ويهرس النوع الثاني ويتحول إلى ٢٠ أو ٣٠ قطعة كبيرة ، وله طعم مثل طعم البرسيمون المخفف الجيد والتمر الممتاز . ويشبه النوع الثالث العناب ، إلا أنه أكبر منه ومذاقه حامض ويقدم علماً للحيوانات .

وتجلب إلى هرموز جميع السلع النفيسة من جميع الجهات .

ولديهم يواقيت زرقاء وحراء وصفراء ، والذراع والزمرد وجواهر « عيون القط » والماس واللؤلؤ الكبير يقدر حبة الأيدع وزنه شين واحد وفنان أو ثلاثة (٦٩ قمح) والمرجان - عقود وأغصان وجذوع - والعنبر الأصفر وحب العنبر وخرز السابح ، والمنبر المائج والعنبر الأسود (الأصهب) وأواني اليشب والكريستال وعشرون أصناف من قطع المخاليل المطرزة والمزخرفة (طول زثيرها فن أو فنان ، طولها شنتفان والمعرض شنخ واحد : ١ فن = ١٠ انش ، ١ شنخ = عشرة أقدام وانسان)، ونسج صوف من جميع الأصناف ، والسلع ، واللباد ، والكريب ، والكريب المزابر ، والشاش المزابر ، وجميع أنواع التاديل الأجنبيّة المطرزة بالعمرير الأزرق والأحمر وغيرها . وتباع كل هذه السلع في هرموز . وعندهم كثير من الإبل والخيول والبغال والثيران والماعز .

وماعزهم أو غنمهم أربعة أجناس . الجنس الأول ضخم الالية ، ويزن الحيوان الواحد منه ٧٠ - ٩٠ شين (٩٢ لبيبة) ، ويزيد عرض بيته عن شيخ واحد (١٢،٢ انش)، وتتجذر على الأرض ، وتزن أكثر من ٢٠ شين (٢٦ لبيبة) . وللجنس الثاني ذنب كذنب الكلب ، ويشبه ماعز الجبل ، ويزيد طول بيته عن شيفعين (٤٢،٤ انش) . والنوع الثالث العنز الناطح ، وعلوه شيحان و٧ أو ٨ تسون (٣٣ انش) . وشعره طويل وينجر على الأرض في مقدمته ، وهو نظيف في مؤخرته . ويشبه برأسه وجهه وعنقه وجبهة الفنم . وتنعمق قرونها وتستدير نحو جبهتها ، ويملأ بها جرس حديد صغير يسمع صوته عند مشي الحيوان . ويبتهر هذا الجنس بطبيعته عندما ينطح . ويربيه هواة النواود في بيوتهم ليناطح ماعز غيرهم ويراهنون عليه بالمال .

ويعيش في بلاد هرموز نوع من الحيوان يسمى الوشق . وحجمه بحجم القط الكبير . وجسمه مرققط تماماً كذيل السلفاة والذراع .. وأذناه مروستان وسوداوان . وهو وحشى لكنه لا يؤذى . وإذا رأته الأسود أو الفهد أو غيرها من الوحوش سجدت أمامه على الأرض لأنّه ملك الحيوانات .

وأخذ ملك هرموز مركباً أيضاً ، وحمله أسوداً وزرائف وخيولاً، ولائے وحجارة كريمة وغيرها ، وذكرى لعرش الصين مكتوبة على ورق من ذهب . وأرسل رسلاه الذين صعبوا مراكب الكنوز التي بعث بها الامبراطور ، وكانت عائدة الى الصين من المحيط الغربي ، وذهبوا الى عاصمة الصين وقدموا هداياهم .

٢ - بلاد ظفار(١٤) :

اذا انطلقت السفينة من كولي (كاليكوت) ، وسارت في الاتجاه الشمالي الغربي بريصح مولها ، تصل الى ظفار بعد مضي عشرة أيام بلياليها(١٥) . وتقع هذه البلاد قرب البحر وعلى سفح الجبال ولا تمتلك اي مدينة مسورة ولا ارباضاً وتحدها الجهة في جنوبها الشرقي ، وسلسل الجبال في شمالها الغربي .

ويندمون ملوكها وجميع اهلها بالاسلام . وأوصال رجالها طويلة وعريفة ، وقوامهم فارع وبدين . ويمتازون بصدق وعدهم .

ويتعمم ملوكها بعامة بيساء نفسيه أجنبية ، ويرتدى عباءة تقطي راسه ، مطرزة بالغريب النفسي ، ومزهرة برسوم عرضها عرض الابهام ، او يلبس ثوباً مطرزاً بالذهب . وينتمل جزمات أجنبية او أحذية جلدية مروسة ومسطحة المقدمة .

ويجلس الملك في محلة او يركب جواداً اذا أراد التجول في المدينة . وتنقدمه وتتبعه صفوف من الفيلة والابل وفرق الخيالة ، وجنود مشاة يحملون سيفهم ودروعهم . ويسير الجميع في حشد كثيف ينفعون في الصفارات والمزامير .

ويقطي اهل البلاد رؤوسهم بالعصائب ، ويرتدون ثياباً طويلة ، وينتملون الجزم او الأحذية .

وفي يوم العبادة (الجمعة) ، تتوقف التجارة في الأسواق قبل الظهر . ويتوضاً جميع الناس ، رجالاً ونساء ، كباراً وصغاراً . ثم يتناولون ماء الورد او العود الثقيل والزيت ، ويسخون بها جوهرهم وأوصالهم . ويرتدون ثياباً نظيفة مفسولة من فترة قصيرة . ويأخذون مبخرة فخار صغيرة ، ويشعلون شيئاً من العود الثقيل والصندل والعنبر وغيرها من البخور ، ويضمنونه في المبخرة ، ويبخرون ثيابهم وأوصالهم . ثم يذهبون الى الجامع ليتبعدوا . ويعودون الى منازلهم بعد الصلاة مباشرة ، فينتشر عبر عطتهم في أزقة الأسواق التي يمرون فيها ، ويبقى بعض الوقت .

ويطبق اهلها الأعراف الإسلامية في طقوس زواجهم ودفن موتاهم .

وتنتج أرضهم اللبناني(١٦) . وهو في الحقيقة صمع شجر يشبه شجر الدردار ، الا أن ورقه شوك وطويل . ويخرج أهل ظفار هذا الشجر ويجمعون نسقه ويبيعونه .

وبعد ما وصلت مراكب الكنوز الصينية الى ظفار ، وتمت ثلاثة الارادة الامبراطورية وتقديم الهدايا الصينية ، أرسل ملوكها رسلاه الى جميع الجهات ليخبروا أهل بلاده بأن يأتوا

باللبان ودم الآخرين^(١٧) والقاطر والمر والمية والاصطرك السائل . فجاؤوا ليقايسوها بنسيج العرير القنبي والأواني الخزفية وغيرها من السلع الصينية .
ويشبه مناخ هذه البلاد مناخ الشهر القمري الثامن والتاسع ، فلا برد فيها البتة .

ويتوفر في هذه البلاد الأرز المقشور وغير المقشور والقمح والقطاني والذرة البيضان والصفراء ، يزور القتب ، وجميع أنواع الخضار والقرع . وعندهم ثيران وماعزر وخيوط وحمير وقطط وككلاب ودواجن وبط .

ويأوي النعام الى جبالهم . ويصطاده بعض السكان ويبيعونه . ولهذا النعام جسم عريض وعنق طويلة . وهو يشبه الكركي (الفرنونق) . ويلغى على رجله ثلاثة او أربعة شيوخ (٣٦ = ٢ انشا) . وله في كل رجل اصبعان فقط . ويشبه ريهه وبين الجمل . ويأكل البازلا الخضراء وما يشاكلها . ويشبه مشية الابل ، لذلك يسمى أحياناً الدجاجة الجمل .

اما ابلهم فيستانم واحد ، وعندهم ابل بستانمين . ويركب جميع الناس الابل عندما يذهبون الى الأسواق . واذا أشرفت ابلهم على الهلاك ، ذيحوها وباعوها لعها .

ويشك الملك عملة ذهبية تسمى تنكا ، تزن القطلمة الواحدة منها شيئاً (٢٣٩٨٣ ليرة) . وقطرها تسون واحد وخمسة فئات (٨١ انش) . وعلى أحد وجهيها صورة انسان وعلى الوجه الآخر كتابة . ويسك أيضاً عملة نحاسية صغيرة ، وزن القطلمة منها ثلاثة ليان (٧،١ قصعة) وقطرها أربعة فئات (٤٨٠ انش) من أجل الصفقات التجارية البسيطة .

وفي اليوم الذي غادر معموث الصين ظفار ، بعث ملكها بزعيم حمل لباناً ونعماماً وأشياء أخرى ، وأبحر في مركب الكنوذ ليقدم الاتواة لبلاد الصين^(١٨) .

٣ - بلاد علن^(١٩) :

اذا أقلعت السفينه من بلاد كولي (كاليكوت) ، واتجهت الى الغرب ، تصل الى عدن بريج موله في غضون شهر قمري^(٢٠) . وتقع هذه البلاد قرب البحر وتبتعد كثيراً عن الجبال .

وعدن غنية ومكتظة بالسكان ، ويدين جميع أهلها بالاسلام ، ويتكلمون اللغة العربية ، ويملؤون الى الفطرة .

ولديهم جيش قوي قوامه سبعة آلاف أو ثمانية آلاف رجل بين خيالة ورجالة ، حسني التدريب . اذن هذه البلاد متينة جداً وتخشاها الدول المجاورة لها .

وفي العام التاسع عشر من حكم يونغ لو^(٢١) ، أمر هذا الامير اطور أن يعمل «لي» ، معموث العظيم وكبير الخصيان ، وغيره مرسوماً سامياً ، ويمنع ملك عدن وزعماءها كسوة

وعمامه . فلما وصلوا الى سومنتالا(٢٢) ، انقسم الأسطول الصيني ، وقصد الخصي شو عدن وبامرته مراكب كنوز عديدة ، وبلغها .

وعندما سمع ملك عدن بوصول المبعوث الصيني ، خرج الى الشاطئ يصحبه أعيان كبار وصفار ، واستقبله ، وقبل المرسوم الامبراطور سر بالهدايا الصينية ، وأقام له حفلة ترحيب في قصره بكل احترام وتواضع (٢٣) .

وبعد الانتهاء من تلاوة الادارة الامبراطورية ، أصدر ملك عدن أمرا الى أهل بلاده يسمح فيه لن يمتلك سلما ثمينة أن بيدهما أو يقايسها . وهكذا استطاع الصينيون أن يشتروا الجوهر الكبيرة المسماة «عيون القط» (٢٤) ، التي تزن الواحدة منها حوالي شيئا (١١٥ قمة) وجميع أنواع اليواقيت والعجارة الكريمة النادرة واللآلئ الضخمة ، وكثيرا من جذوع شجر الرجال التي يبلغ طولها شعرين (٤٢٤ انش) . ولما خمسة صناديق بأغصان الرجال وأشياء أخرى مثل العنبر الأشهب وماء الورد . وابتاعوا زرائف وأسوداً وحمر الزرد ونموراً مرقطة ونعامس وحمام أبيض ، ونقلوا جميع ذلك الى الصين .

ويتعمم ملك عدن بعامة ذهبية ، ويرتدى ثوباً أصفر ، ويتنطلق بمنطقة مرصعة بالجوهر . وعندما يحل يوم الصلاة (=الجمعة) وينذهب الى الجامع ، ليصللي ، يبدل هندامه ، ويصعب رأسه بعصابة بضاء ناعمة أجنبية ، ويضع فوقها منديلأ مطرزاً بالذهب . ويرتدى ثوباً أبيض . ويتجه الى الجامع راكباً عربة وتصحبه تجريدة الجنود .

ولكل من أعيان عدن عامة وثياب خاصة حسب مكانته الاجتماعية .

ويختلف لباس الرجال في هذه البلاد عن لباس النساء . فالرجال يتعمدون ، ويرتدون سحلاً من القطن أو ثوباً من الصوف أو من العرير القنبي المطرز الأنثيق أو أمثالها من الأكسية . ويلبسون بأرجلهم جزماً أو أحذية .

أما النساء فيرتدن كساء طويلاً ، ويضمن صفاً من العجارة الكريمة واللآلئ حول أعنقهن وعلى أكتافهن ، فيشينن الله الرحمة كوان بين بلباسهن . ويملقن بأذانهن أربعة أزواج من الدوائر الذهبية المرصعة بالعجارة الشينة . ويلبسن خواتم في أصابع أرجلهن ويقطعن رؤوسهن بخمار حرير مطرز لا يظهر منه الا وجههن .

وجميع من يصوغ حللى خالصة من الذهب والفضة ويرصعها ، يصنع أروع وادى المصاغات التي ليس لها مثيل في العالم .

وعندهم أسواق ومحفّمات عامة ومطاعم ومخازن تبيع حريراً واقمشة حرير وكتباً وسائل السلع . وهذه كلها متوفرة لهم .

ويشك الملك عملة من الذهب الأحمر تسمى فولولي(٢٥) ، وتنزن القطعة منها شيئا واحداً (٥٦، ٥٥ قمة) ، وترى على ظهرها كتابة واضحة . ويشك آخرى من النحاس تسمى فلوساً من أجل دفع ثمن الصفقات الصينية .

ومناخ هذه البلاد حار دوماً مثل مناخ الشهر القمري الثامن والتاسع .

ويعدد أهل عدن الأيام والشهور بلا كبس شهر ، ويقسمون سنتهم إلى اثنى عشر شهرًا . وليس لديهم أشهر طويلة وأشهر قصيرة . ومتى رأى أولو الأمر منهم الهلال في أحد الليالي ، بدأ أول الشهر من اليوم التالي . إلا أن تواريخ بدء الفصول الأربع لست ثابتة .

ولديهم علماء هيئة يحسبون بدء الفصول . فيعددون مثلاً أحد الأيام لبدء الربيع ، فتتفتح الأزهار فلما في ذلك اليوم . ويميّتون أحد الأيام لطلع الخريف ، فتساقط أوراق الأشجار فيه . ويعددون بدقة أوقات حدوث الفواهر الجوية والبحرية ، مثل الكسوف والخسوف والمد وهبوب الرياح ومعلم المطر والبرد والحر .

أما فيما يتلمس بالأطعمة والأشربة ، فعندهم جميع أنواع دقيق الرز والقمح . ويخلط الناس كثيرون منهم العليب والقشدة والسمن والسكر والعسل ويأكلون هذا المزيج .

ويتوفر لهم الأرز المشور وغير المشور وأصناف الفاصولياء والعبوب والشمير والسمسم وسائر الخضار . أما الثمار ، فعندهم منها أصناف مثل التمور الفارسية والصنوبر واللوز والتفاح والرمان والدراق والمشمش والزبيب والجوز .

ولديهم فيلة وايل وحمير وبفال وثيران وماعز ودجاج وبطة وقطط وكلاب . لكن ليس لديهم خنازير أو أوز . وليس لفتهم قرون ، وصوفه أبيض ، وعلى رأسه هلبتان من الصوف الأسود تشبهان حصلتي الشعر على رأس الطفل الصيني – ، وله كيس تحت العنق مثل الثور . وصوفه قصير مثل الكلاب . وذنبه كبير بقدر طست الفسيل .

وتبني منازل أهل عدن بمداميك العجارة ، وتستقر بالآخر والتراب . وتشاد (حياناً ثلاثة طوابق من العجارة يبلغ علوها أربعة أو خمسة شنفات (٤ = ٤٠ قدماً و ٩ أنشات) . وقد يصنون هيكلًا خشبياً للطوابق ، ويأخذونه عندئذ من الصندل الأحمر المحلي .

وعندهم من الأشجار والنباتات ورد ماء الورد وزهور المفنوليا وكرمة الزبيب الأبيض وال GALI من البذور .

ولديهم الحمر الملقة والنعام الأبيض المرقط وغنم بلا قرون ضخم الالية . وتشبه الحمر الملقة البفال ، وجسمها وجهها أبيضان . وتظهر خطوط سوداء دقيقة جداً عند حاجبيها ثم تنتشر على جميع جسمها حتى حوافها . وتتخذ هذه الخطوط شكل أشرطة متباudeة ، وتبدو وكان التخطيط الأسود قد درس فوق الجسم رسماً . وللنعام خطوط سوداء مثل خطوط الحمر الوحشية .

وللزرافة قائمتان أماميتان يزيد طولهما على تسعه شيحات (١١٠ انش) ، وقائمتان خلفيتان طولهما حوالي ستة شيحات (٤٢٧ انش) . وتحمل الرأس رقبة طويلة ملولها شغ واحد وستة شيحات (١٦ قدماً و ٣ انشات) . ولا يستطيع الإنسان أن يمتليها لأن

مقدمتها عالية ومؤخرتها منخفضة . ولها على رأسها قرنان من اللعم ، ولها ذنب ثور ،
وجسم غزال . وفي حافرها ثلاثة أصابع ، ونها رقيق مسطح . وهي تأكل رزاً غير
مششور وفاصوليا وقطاير دقيق .

وأ LSD هم جسم يشبه جسم النسر في الشكل ، ولو نه أصهب ، بلا تخطيط . ورأسه
كبير ، وفمه عريض . ويستدق ذنبه تدريجياً حتى نقطة يكتسي فيها بكتلة من الشعر الأسود
الطويل ، مثل الهلبة . ويشبه صوت زفير الرعد . وعندما تراه سائر الحيوانات تنبع
على الأرض ولا تجرؤ على النهوض . فهو حقاً ملكها .

وكان ملك عدن ممتناً للطف الأمبراطور . فصنع نطاقين من الذهب مرصعين بالجواهر
ومنديل ذهبياً مرصعاً بالآلئ والمجاراة الثمينة ، اضافة إلى اليسواقية وغيرها من
العجارة الكريمة وبوقين محللين ، وتذكار للعرش مكتوب على ورق من ذهب . وقد جمجمع
هذه الهدايا لأمبراطور الصين .

٤ - بلاد المربع السماوي (٢٦) أي مكة :

هذه البلاد بلاد مكة . اذا انطلقت السفينة من كولي (كاليكوت) ، وسارت في
الاتجاه الجنوبي الغربي ، تصل ، بعد مضي ثلاثة أشهر قمرية ، الى بندر البلاد الذي
يسمى جدة . وفي جدة زعيم كبير يديرها . وينذهب المرء الى الغرب (الصحيح الى الشرق)
ويسير يوماً من جدة ، فيصل الى المدينة التي يسكنها الملك (٢٧) وتدعى مكة .

ويدين أهلها بالاسلام . فقد قام فيها رجل قديس عرض معتقده ونشر تعاليه فيها .
ولا يزال أهل هذه البلاد حتى الآن يطبقون مبادئ الاسلام في أعمالهم ، ولا يجيرون
لأنفسهم أن يعيدوا عنها قيد شرعاً .

وهم طوال القامة ، أقوباء البنية ، وسيمو الهيئة ، ولون أوصالهم ووجوههم ضارب الى
اللون الأرجواني الكامد جداً .
ويتعمم الرجال ، ويرتدون ثياباً طويلة ، ويلبسون أحذية جلدية بأرجلهم . وتلبس
النساء العجاب ، ولا يشاهد أحد وجوههن .

ويتكلمون اللغة العربية . ويحضر قانون البلاد شرب الخمر . وتقاليدهم سلبية
ورائعة . وليس عندهم أمر فقيرة . ويطبقون جميعاً مبادئ دينهم . ولا يخالق القانون الا
أناس قلائل . فهم يعيشون في الحقيقة في أسعد بلاد .

ويطبقون أصول الدين في طقوس الزواج ودفن الموتى .
وإذا استأنف المرء السفر نصف يوم ونيفاً ، وصل الى حرم البيت السماوي ، واسمه
الكببة .

ويحيط به جدار له ٤٦٦ باباً ، وعلى جانبي الأبواب ، ترتفع عواميد مصنوعة من اليشب بكمالها وعددها ٤٦٧ عموداً ، منها ٩٩ في الواجهة ، و ١٠١ في الخلف ، و ١٢٢ على اليسار ، و ١٣٥ على اليمين .

وقد بُنِيَ الْبَيْتُ بِمَادِمِيكَ مِنْ خَمْسَةِ أَحْجَارٍ مَلُونَةٍ . وَشَكْلُهُ مَرْبَعٌ وَأَعْلَاهُ مَسْطَحٌ . وَفِي دَاخِلِهِ تَقَالِفُ الْأَعْمَدَةِ مِنْ خَمْسَةِ أَسْهَمٍ كَبِيرَةٍ مِنْ الْعُودِ الثَّقِيلِ وَمِنْ رَفِ الْذَّهَبِ الْأَصْفَرِ . وَقَدْ بَنِيَتْ كُلُّ الْجَدْرَانِ مِنْ غَضَارٍ مَزْرُوجٍ بِسَاءِ الْوَرْدِ وَالْعَنْبَرِ الَّذِي يَفْوحُ مِنْهُ عَبْرِيْ دَائِمٌ . وَتَفَطَّلَ الْبَيْتُ كَسْوَةً مِنْ الْعَرَبِرِ .

وَفِي كُلِّ سَنَةٍ ، فِي الْيَوْمِ الْعَاشِرِ مِنَ الشَّهْرِ الثَّانِي عَشَرِ الْقَمْرِيِّ ، يَأْتِي مُسْلِمُونَ غَرَبَاءَ – بَعْدِ سَفَرٍ طَوِيلٍ يَسْتَفْرِقُ سَنَةً أَوْ سَنْتَيْنِ فِي حَالَاتٍ قَصْوَىٰ – وَيَجْعَلُونَ الْبَيْتَ وَيَصْلَوْنَ فِيهِ . وَيَقْتَطِعُ كُلُّ حَاجٍ قَطْعَةً مِنَ الْكَسْوَةِ تَذَكَّرًا قَبْلَ أَنْ يَمْوِدَ إِلَى بَلْدَهُ . وَعِنْدَمَا تَخْلُصُ الْكَسْوَةُ تَوْضَعُ كَسْوَةً جَدِيدَةً مَحْلِهَا تَجْهِيزٌ مِنْ قَبْلٍ . وَيَحْدُثُ ذَلِكَ عَامًا بَعْدَ عَامٍ بَعْدَ عَامٍ عَلَى مِنْ الزَّمْنِ .

وَيَقْعُدُ قَبْرُ اسْمَاعِيلَ عَلَى يَسَارِ الْبَيْتِ ، وَهُوَ مِنْ أَوْلَيَ الْبَيْتِ . وَقَبْرُهُ مَصْنَوعٌ كُلُّهُ مِنَ الْزَّمْرَدِ الْأَخْضَرِ . وَطَوْلُهُ شَنْغٌ وَاحِدٌ وَشَيْعِينَ (١٢ قَدْمًا وَاثْنَانِ) ، وَعَلَوْهُ ثَلَاثٌ شَيْعَاتٌ (٣٦ اَنْشٌ) وَعَرْضُهُ خَمْسٌ شَيْعَاتٌ (٦١ اَنْشٌ) . وَيَحْيَطُ بِالْقَبْرِ جَدَارٌ مِنْ مَادِمِيكَ مِنَ التَّوْبَازِ الْأَرْجَوَانِيِّ يَبْلُغُ عَلَوْهَا خَمْسَةَ شَيْعَاتٍ وَتِيقَاً (٦١ اَنْشٌ) .

وَبُنِيَتْ أَرْبَعَ مَأْذَنَ في زُوايا الْبَيْتِ الْأَرْبَعِ . وَيَصْعُدُ الْمُؤْذِنُونَ فِي أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ إِلَيْهَا وَيَنْدَوْنَ عَلَى الصَّلَاةِ وَيَؤْذَنُونَ . وَتَقْعُدُ أَرْوَقَةُ الْأَرْبَعَةِ عَلَى جَانِبِيِّ الْعَرْمِ عَلَى الْيَمِينِ وَعَلَى الْيَسَارِ . وَهَذِهِ الْأَرْوَقَةُ مِبْنَيَةٌ أَيْضًا مِنْ مَادِمِيكَ حَجَارَةً وَمِنْ خَرْفَةٍ عَلَى أَجْمَلِ وجْهِهِ .

أَمَّا مَنَاحُ هَذِهِ الْبَلَادِ فَعَارَ فِي الْفَصُولِ الْأَرْبَعِ مِثْلِ الصَّيْفِ . وَلِلْبَرِقِ وَلَا بَرِقٌ أَوْ صَقِيعٌ أَوْ ثَلَاجٌ . إِلَّا أَنَّ النَّدَى غَزِيرٌ جَدِيدًا لِلليلِ ، وَتَمْتَدُ جَمِيعُ النَّبَاتَاتِ وَالْأَشْجَارِ عَلَيْهِ فِي حَيَاتِهَا . وَلَوْ وَضَعَ الْمَاءُ وَعَاءَ فَارِشَانِيِّ لِلليلِ وَأَبْقَاهُ حَتَّىِ الْفَجْرِ ، فَسُوفَ تَبْلُغُ فِيهِ سَمَاكَةَ الْمَاءِ ثَلَاثَ فَنَاتٍ (٣٠ اَنْشٌ) .

أَمَّا فِيَّا يَخْتَصُّ بِمَحَاصِيلِ الْأَرْضِ فَالْأَرْزُ وَالْمَبْوبُ نَادِرَةً . وَيَزْرَعُ جَمِيعَ الْأَعْمَالِيِّ الْأَرْزَ وَالْقَمْحَ وَالْدَخْنَ وَالْبَيْطِنَ وَالْبَقْطَنَ وَالْخَضَارَ وَالْخَسَارَ وَالْبَطِينَ الْأَخْضَرَ وَالْأَصْفَرَ ، وَلَا بدَّ مِنْ شَخْصِينِ أَحِيَا نَانَ لِتَقْلِيلِ الْبَطِينِ الْوَاحِدَةِ . وَعِنْدَهُمْ أَيْضًا نَوْعٌ مِنَ الشَّجَرِ زَهْرَهُ مَفْتُولٌ ، يَشْبَهُ شَجَرَ التَّوتِ الْكَبِيرِ فِي الصِّينِ ، وَعَلَوْهُ شَنْغٌ أَوْ اَثْنَانِ (شَنْغٌ = ١٠ أَقْدَامٍ وَاثْنَيْنِ) . وَيَزْهُرُ هَذَا الشَّجَرُ مِنْ تَرْبَينِ فِي الْعَامِ . وَيَعْمَرُ طَوِيلًا قَبْلَ أَنْ يَبْيَسْ . وَمِنْ مَحَاصِيلِهِمُ الْفَتَّ وَالْتَّرَ الْفَارَسِيِّ وَالرَّمَانِ وَالْتَّفَافِ وَالْأَجَاصِ الْكَبِيرِ وَالدَّرَاقِ . وَيَزْنُ بَعْضُهُ أَرْبَعَةَ شَيْنَاتٍ أَوْ خَمْسَةَ (٤٢ رَهْ بَلِيرَةً) .

وَلَدِيهِمْ كَثِيرٌ مِنَ الْأَبْلَلِ وَالْخَيْلِ وَالْحَمِيرِ وَالْبَغَالِ وَالثَّيْرَانِ وَالْمَاعِنِ وَالْقَطْلَطِ وَالْكَلَابِ وَالْدَّوَاجِنِ وَالْأَلْوَزِ وَالْبَطِ وَالْحَمَامِ . وَيَزْنُ بَعْضُ الدَّجَاجِ وَالْبَطِ أَكْثَرَ مِنْ عَشْرَةَ شَيْنَاتٍ (١٣ اَرْ لِبِيرَةً) .

وعندهم ماء ورد وعنبر وزرائف وأسودونعam وغزلان ووشق وأصناف العجارة
الكريمة واللآلí والمرجان .

ويشك الملك من الذهب عملة تنك الشائعة في التداول . ويبلغ قطر القطعة الواحدة
منها سبع فنات (٨٠. انش) ، وزنها شين واحد (٣٧٢ غرام) . وإذا قارناها بذهب
الصين فهي أثقل منه بنسبة ٢٠٪ .

وإذا ذهب المرأة إلى جهة الغرب ، وسار يوماً واحداً ، وصل إلى بلدة اسمها المدينة
(الاتجاه والميافة خطأ : ٣٠٠ ميل وعشرون أيام) . وفيها قبر النبي محمد . ويرتفع من
القبر حتى اليوم ليلاً نهاراً ، نور ساطع ، يخرج من أعلىه ويدخل في السحاب . وتقطع
وراءه بشر فيها ماء عذب ، تسمى زمزم (زمزم في مكة لا في المدينة) . ويأخذ السفار هذا
الماء ويخترنونه في مراكبهم . فإذا أصابهم اعصار في البحر ، رشوا منه فوق الماء ، فتسكن
الريح والأمواج .

وفي العام الخامس من حكم الأمير اطهور هسوان ، وصل أمر من البلاط يأمر المبعوث
الرئيسي شنخ هو كبير الخصيان أن يذهب إلى جميع البلدان الأجنبية ليتلئ أوامر الأمير اطهور
ويسلم هداياه .

وعندما وصل قسم من الأسطول إلى كاليكوت ، لاحظ كبير الخصيان هونغ أن سفّار
مكة يصلون إلى كاليكوت ، فاختار ترجماناً وسبعة سفراء آخرين ، وأرسلهم إلى مكة مع
حمل من المسك وأصناف خرف وأشياء أخرى . وقصد المبعوثون في مركب مكة وقصدوها .
وأستفرقت سفرتهم سنة كاملة ذهاباً وإياباً .

وأشترى الصينيون جميع أصناف العاجات والثقاب ، منها الزرائف والأسود والنماء .
ثم انهم رسموا صورة دقيقة للحرم الشريف وعادوا إلى عاصمتهم بكين .

وأرسل ملك بلاد مكة مبعوثين حملوا معمهم سلماً محلية ، ورافقو المبعوثين الصينيين
السبعة ، الذين جاؤوا إلى مكة ، وقدم سفراء مكة هداياهم إلى البلاط الصيني في الصين .

رابعاً - أقوال ماهوان عن العرب والمسلمين خارج جزيرة العرب :

آ - في بلاد كاليكوت (٢٨) :

« وفي خدمة الملك زعيمان مسلمان يديران شؤون البلاد .

وتدين أكثرية أهل هذه البلاد بالاسلام . وعندهم عشرون أو ثلاثون مسجداً يؤمّونها
للصلوة مرة في الأسبوع . ومتى حل يوم الصلاة ، تصوم كل الأسرة ، وتتوضاً ، ولا تعمل
 شيئاً آخر . ويدّهب الرجال والشباب إلى الجامع ليصلّوا قبل الظهر وبعده . ويتفرقون
بعد صلاة الفجر ، ويعودون إلى منازلهم . ثم يزاولون أعمالهم التجارية ويدبرون شؤونهم
البيتية .

و هؤلاء الناس شرفاء وأهل للثقة . ويتميزون بأنفاقتهم ونعمتهم ولباقتهم .
وتلقى الرعيمان المسلمان ترقية وهبات من بلاط البلاد الوسطى (الصين) .

ب - في جزر مالديف ولاكديف(٢١) :

« وفي بلاد نبه كان (مالديف ولاكديف) السلطان والزعماء والسكان مسلمون .
وعاداتهم طاهرة ومتازة . وبالتالي ، يطبقون حدود دينهم ويتقيدون بمبادئه في
طقوس الزواج والماتم » .

ج - في كشى(٢٠) :

« وفي هذه البلاد خمس فئات من السكان الفئة الثانية المسلمون وتتبع كل
فئة طقوساً خاصة بها في الزواج والماتم حسب معتقداتها الدينية » .

د - في جزيرة شمطرة :

« وفي سيموديرة العادات طاهرة وشريفة ، ويشبه كلامهم وكتابتهم وزواجهم وما تهمهم
ولباسهم ، ما هو شائع في ملاقة (٢١) .

« ويشبه كلام هذه البلاد - ناقور - وعاداتها ما هو شائع في ملاقة (٢٢) .

« والعادات في هذه البلاد - عاروه - طاهرة وبسيطة . وطقوس الزواج والماتم وسائل
التواحي شبيهة بما هو شائع في جاوة وملقة (٢٣) .

« وتسكن الفا أسرة ونيف في هذه البلاد - لموري - وجميعهم مسلمون وشرفاء جداً
وأذكياء وملوكهم مسلم أيضاً (٢٤) .

ه - في بلاد ملاقة :

« وملك هذه البلاد وسكانها مسلمون ، يصومون ، ويكفرون عن ذنبهم ، وينشدون
المائج النبوية (٢٥) .

و - في بلاد جاوة :

« في هذه البلاد ثلاثة طبقات . احدها طبقة المسلمين (٢٦) .

هذا ما ورد على لسان ماهوان عن العرب والمسلمين في مطلع القرن الخامس عشر وهو
غيب من فيض . ففي المصادر الصينية الأخرى المزيد من هذه الأخبار التي تدل على انتشار
حضارتهم وتقدير الشعوب لها . وهذه ناحية جديرة بالاهتمام والدراسة ومحاولة وصل
الماضي بالحاضر .

ابراهيم خوري

- ٤ - يعود رهمنج فاسكودا عاماً إلى عام ١٤٩٨ ، وانتهاء ابن جزي من تدوين رحلة ابن بطوطة إلى ١٣٥٦ (تعلقة النظر في غرائب الأنصار ومجاب الأسفار) ، وكتاب وانغ - تا - يو وان ، المعنى « تاو - اي - شيبة - لوبي » . إلى ١٣٥٠ ، وكتاب فيي - هسين ، « الكامل في وصف سفينة الكوكب » إلى ١٤٣٦ (تاريخ المقدمة) ، وكتاب كونغ شن ، « مدونات البلدان الغربية في المحيط الغربي » إلى ١٤٣٤ (تاريخ المقدمة) . أما البنتلي نيكولو دي كوتني ، فقد غادر بلده سنة ١٤١٩ ، وأقام في دمشق بعض الوقت ثم سافر إلى جنوب آسيا ، وعاد إلى إيطالية سنة ١٤٤٤ ، وأطلق أخباره على بوجيو براسيوليتي ، أمين سر البابا أوجينيوس الرابع ، الذي دونها باللغة اللاتينية . أخيراً سجل ابن ماجد علم البحر سنة ١٤٦٦ في خوايته .
- ٥ - ج. ف. ج. ميلز ، « الكامل في وصف سواحل المحيط » لـ ماهسان ، ص ١٠ وما يليها .
- ٦ - المرجع ذاته ، ص ٢٧ .
- ٧ - المرجع ذاته ، ص ٢٢ .
- ٨ - يقول المسعودي (ج ١ ، ص ١٥٨ - ١٥٩) : « وكان الغرات ، الأكثر من مائة ، ينتهي إلى بلاد العيرة ، ونهرها ي Benn إلى هذا الوقت وهو يعرف بالعتيق ، وعليه كانت وقعة المسلمين مع رستم ، وهي وقعة القادسية ، فيصعب في البحر العتيقي (بحر الهند) . وكان البحر حيثئذ في الموضع المعروف بالتبتف في هذا الوقت ، وكانت تقدم هناك سفن الصين والهند ، ترد إلى ملوك العيرة . » وقد ذكر ما قلنا عبد المسيح بن عمرو بن يقية الفصاني حين خاطب خالد بن الوليد في أيام أبي بكر بن أبي قحافة رضي الله عنه ، قال له : ما ذكر ؟ قال : ذكر سفن الصين وراء هذه المقصون . فلما اقطع الماء عن مصبها في ذلك الموضع انتقل البحر برا ، فصار بين العيرة وبين البحر في هذا الوقت مسيرة أيام كثيرة . ومن رأى النجف وأشرف عليه تبين له ما وصفنا . »
- ٩ - ويقول أيضاً في ص ١٥٨ - ١٥٩ : « وانعدم إلى البصرة ، وركب البحر حتى أتى إلى بلاد عمان ، وركب ابن بلاد كلة ، وهي النصف من طريق الصين أو نحو ذلك . وإليها
- ١ - لم يميز الصينيون البحر عن المحيط في القرون الوسطى . لكنهم قسموا البحار في جنوب بلادهم ، إلى محيط عربي ، وآخر شرقي ، يفصل بينهما خط متعرج يمر بجزيرة تاتان (طول ١١٨° شرقاً) الرب مدخل يندر هسيابين (أموي) ، وفي بوروني (طول ١١٤° شرقاً) على ساحل جزيرة بورنيو الغربي ، وفي جزيرة بليتونغ (طول ١٠٨° ٢٠° شرقاً) ، إلى شرق بياجاجران في غرب جزيرة جاوا (طول ١٠٦° ٥٨° شرقاً) ويفصلون اليهما المحيط الجنوبي . فال亥ط الجنوبي يعرف لديهم أيضاً باسم المحيط الجنوبي العربي ، ويقرر الشواطئ الشرقية من تasse القارية من توكيتين إلى جوهور ، وشاطئ بياجاجران ، وشواطئ شمطرة الجنوبي والشرقية والشمالية ، وسيلان ويكيلون وكاليكوت وبلاد العرب وبهبا . (في القرن الثاني عشر ، كان يصر العرب يعني بهم السرب الشرقي .) وكانت حوضة البحر المتوسط الشرقي تسمى بحر العرب الغربي ، وقد اهملت هاتان التسميتان في القرن الخامس عشر . » ويمتد المحيط الشرقي في عرفهم حتى اليابان ، والتي يفترض شواطئ جزر روبوكو ، وكيلونغ في فرموزة - تايوان ، وبينفستان قرب شاطئ جزيرة لوسون الغربي ، وجزر الملاوك ، وبوروني على ساحل بورنيو الغربي ، وجاوا ما بعد بياجاجران . وكان مضيق فورموزة يسمى المحيط الشرقي الصغير ، والبحر إلى شرق جاوة يسمى المحيط الشرقي الكبير . وكانوا يجعلون المحيط الجنوبي على تغوم المحيطين الغربي والشرقي ، ويمدونه شمالاً حتى شيمبا ، وشرقاً حتى جزيرة لوسون ، وجنوباً حتى باليانغ . أما بعد هذه الأخيرة ، فيمتد المحيط الجنوبي الكبير بآلاف جزءه ومنها جزيرة جاوا .
- ٢ - جاء في أخبار الصين والهند ، ص ١٧ ، فقرة ٣٦ : « والمفتر والقني من أهل الصين ، والصغير والكبير ، يتعلم الخط والكتابة . » وورد في ص ٢١ فقرة ٤٨ : « وفي كل مدينة كتاب ومعلم للقراء ، وأولادهم . من بيت المال يأكلون . »
- ٣ - كانت الرحلة من كاليكوت إلى جدة تستغرق ثلاثة أشهر بالربيع الولبة ، وهذا معروف عند أهل البحر . وبقيت البعثة ثلاثة أشهر في مكة : من صفر إلى جمادى الأولى . وهذا يعني أن جميع أعضائها كانوا مسلمين .



- ١٣- بعد احتلال المغول لبلاد فارس ، تحولت طريق التجارة الرئيسية من الهند الى يحر الروم ، من خليج العرب الى بحر القلزم . ومع ذلك ، ظلت السلع الآسيوية تنقل من هرموز الى تبريز وطرازبون وسرفند .
- ١٤- كانت ظفار مدينة على ساحل جزيرة العرب الجنوبي ، وهي الان مقاطعة . وكانت مدينة الترون الوسطى تقع في المدخل السماوي للبلد (عرض ١٧٠° شمالي ، وطول ٥٦° شرقا) على هواي ميلين من سلالة التي تعتبر اعظم مركز تجاري . ويتمدد سهل ظفار على الساحل على طول ٢٢ ميلا من درجة طول ٥٦° الى ٥٤° الى ٥٣° الى ٥٢° شرقا . وكانت تشكل سلطنة صيفية مستقلة في القرن الخامس عشر ، لكن لم تلعب دورا سياسيا وانحصرت أهميتها التجارية في تصدير القيسون العربية المطحمة والبخور . وهي مركز تجارة الستان .
- ١٥- سفر سريع ، تقطع فيه السفينة ١٣٤ ميلا في اليوم .
- ١٦- الستان صنع اشجار فصيرة لا تنمو في جزيرة العرب الا في ظفار .
- ١٧- تم الاخرين صنع شجرة تنمو في جنوب جزيرة العرب وافريقيا الشرقية .
- ١٨- قام الغضي هوتوغ باو عام ١٤٢٢ هـ باول زيارة صينية رسمية الى ظفار اثناء حملة شنح هو السادسة .
- ١٩- عند بقدرة اليمن على ساحل جزيرة العرب الجنوبي ، عرضها ٤٧° ، ١٢° شمالا ، طولها ٥٩° ، ٤٤° شرقا . لها ميناء متاز وموقعها على مفترق الطرق البعيرية ، وتتحكم بدخول البحار الاحمر وبطرق قوافله نحو الشمال . لذلك كل كانت تستودعا طيبينا لبضائع التجار التي ترد اليها من افريقيا الشرقية وآسيا والى مضيق باب المندب وبحر القلزم منذ القلم العصور . وكانت فيطلع القرن الخامس عشر المروء الرئيس على الطريق البعيرية الذاهبة من يحر الروم الى الهند والشرق الاقصى ، وتحتفل بازدهار عظيم في مهد بيبي رسول (١٢٢٩ - ١٥٥٦ م) في اليمن (عاصمتهم تعز) . وكانت قوة عدن هائلة ، وكان حاكمها يحكم جزيرة العرب الجنوبيه الغربية حتى مكة ، ويتناثر مماليك مصر على السطيرة على مكة .
- ٢٠- اي انها تقطع ما يعادل ٦٢ ميلا بعربها في اليوم الواحد .
- تنهي مراكب اهل الاسلام من السيرافيين والعمانيين في هذا الوقت ، فيجتمعون مع من يرد من اهل الصين في مراكبهم . وقد كانوا في يده الزمان يبلغون ذلك ، وذلك ان مراكب الصين كانت تأتي بلاد عمان وسياف وساحل فارس وساحل البحرين والابلة والبصرة . وكذلك كانت المراكب تختلف من الموضع التي ذكرنا الى ما هنالك ، ولما عدم العدل وفسلت النبات ، وكان من امر الصين ما وصفنا ، التقى الفريقيان جميعا في هذا النصف . ثم ركب هذا التجار من مدينة كلة في مراكب الصينيين الى مدينة خانفوذه وهي مرسى المراكب على ما ذكرنا .
- ١- يقول المسعودي عن خانفوذه (ج ١ ، ص ١٥٦) : وهي مدينة عظيمة على نهر عظيم اكبر من دجلة ، يصب الى بحر الصين . وبين هذه المدينة وبين البحر مسافة ستة ايام او سبعة . تدخل هذا النهر سفن التجار السوارية من بلاد البصرة وسياف وعمان ومند الهند وجزر الرازنج والصنف وغيرها من المالك بالامة والجهاز ، وتقرب الى مدينة خانفوذه . وفيها خلاائق من الناس مسلمون ونصارى ويهود ومجوس . وورد في ص ١٦١ : « وخرج هذا الرجل (القرشي) من مدينة سوان وكان من ارباب البصرة وارباب النعم بها وذوى الاحوال الحسنة . ثم ركب منها في بعض مراكب بلاد الهند ، ولم يزل يتعود من تركب الى مركب ، ومن يلد الى بلد ، يغترق ممالك الهند ، الى ان صار الى بلاد الصين ، فصار الى مدينة خانفوذه » .
- ١١- كانت مدينة هرموز واقعة في درجة عرض ٠٣° ، ٢٢° شماليًا ودرجة طول ٢٢° ، ٥٦° شرقا ، على جزيرة تسمى جزيرة هرموز قرب مدخل خليج فارس . وكان امير الاسرة المالكة فيها تابعا لحاكم فارس (الولاية) نظريرا . وكان يدفع اتاوة الى السلطان شاهزاخ (١٤٥٠ - ١٤٤٧ م) ، ملك الامبراطورية التيمورية التي ضفت فارس . أما عمليا ، فقد كان امير هرموز مستقلأ وقويا ، وتمتد سلطنته على مائة ميل حول هرموز ، ونفوذه اوسع بكثير . وكانت هرموز مركزا تجاري اعظيما ، تنتهي اليه التجارة البعيرية من اسواق افريقيا والهند والتجارة البرية من خراسان والعراق وفارس . وكانت فيها ارستقراطية مدنية وعسكرية غنية .
- ١٢- المسافة ٦١ ميلا بعربها . في عام ١٤٢٢ - ١٤٣٣ ، استقرت اسطول شنح هو ٣٤ يوما ليبلغها اي انه سار بسرعة ٤٥ ميلا بعربها في اليوم .

- ٢١- تاريخ الامير الامبراطوري ٣ آذار عام ١٤٢١ م / ٨٢٥ هـ .
- ٢٢- سودرة على شاطئ شمطرة الشمالي .
- ٢٣- كان مماليك مصر قد فرضا سيطرتهم على نصف يمن القلزم ، ولعل ترحيب السلطان اليمني بالصينيين نابع من الرغبة باكتساب حلية يتحمل الاستفادة منه اذا اراد المصريون ان يتسعوا في فرض هيمنتهم .
- ٢٤- حجارة كريمة صفراء وخضراء .
- ٢٥- اسم فارسي للعملة الذهبية . يستعمله الاتراك ليدلوا على الموكا البنية .
- ٢٦- يشير الاسم الصيني الى الكعبة او « البيت المکعب » . فمكة مدينة الاسلام المقدسة ، التي يزورها الحجاج من جميع اناء العالم ، وتقع على حوالي ٥٥ ميلا الى شرق مرفا جدة . عرضها ٢٩ ، طولها ١١ ، شمالاً ، وطولها ١١ ، شرقاً . وكانت المنطقة بكمالها تسمى مكة ، وتمتد الى حوالي ٣٠٠ ميل شمالا الى المدينة ٢٥ ، ٢٤ ، شمالاً) وينبع (٠٥ ، ٠٤ ، شمالاً) وحوالي ٣٠٠ ميل ايضا حتى جيزان (١٦ ، ٥١ شمالاً) . وكان شريف مكة في هذا الوقت تابعاً لسلطان مصر (المماليك) . ولم تكن له أهمية سياسية ، لكنه كان يدير الحجاز بسلطة الدين . وليس
- ٢٧- عندما ذهبت البعثة الصينية من كاليفورنيا الى مكة عام ١٤٢٢ هـ / ٨٣٩ م ، كان شريف مكة يركات بن حسن (١٤٥٢ - ١٤٥٣ م) ، وكان يتنقل كل سنة كتاب تعينه وكسوته من مصر .
- ٢٨- ميلز ، ص ١٤٠ .
- ٢٩- المرجع ذاته ، ص ١٤٩ . لصل سلطان ملي كان العاج حسين . اعتنق هذه الجزر الاسلام منذ القرن الثاني عشر .
- ٣٠- ميلز ، ص ١٣٣ ، ١٣٢ .
- ٣١- ميلز ، ص ١١٩ .
- ٣٢- المرجع ذاته ، ص ١٢١ .
- ٣٣- المرجع ذاته ، ص ١١٤ .
- ٣٤- المرجع ذاته ، ص ، ١٣٢ ، ١٣٣ .
- ٣٥- المرجع ذاته ، ص ١١٠ .
- ٣٦- المرجع ذاته ، ص ٩٣ .



الخصائص اللغوية والنحوية

٣

شعر الصعاليك

شوفي المعربي

يمكن شعر الصعاليك بدعام من سائر الشعر الجاهلي ، أي اتهم كما اتهم
الشعر الجاهلي كله من قبل د . طه حسين وغيره على أنه متصل على
أصحابه الذين عاشوا في الصحراء متنقلين من مكان إلى آخر ، هاربين
من ظلم الحياة . مطاردين ومطاردين قبائل أخرى في الصحراء
ينهبون ويسلبون ، فكانوا طائفة خارجة على المجتمع ، متمردة على أوضاعه
وتقاليده . فلم يعفل بهم القداء وخاصة الذين جمعوا أشعار الجاهلين – لأنه
لم تكن هناك أواصر صداقة وودة بينهم وبين مجتمعهم – فذهب أغلب شعرهم
نتيجة هذا التشرد في الصحراء .

ولكن على الرغم من هذا فقد وصلت إليها مجموعة كبيرة من أشعار الصعاليك ،
وقد توزعت بين كتب اللغة والأدب القديمة كالأغاني ، ولسان العرب ، وجمهرة أشعار
العرب ، والفضليات ، والأصميات ، وكتب العماسة ، وقد وصلت عن طريق قبائلهم
أو عن طريق القبائل التي استجروا بها أو عن طريق الصعاليك أنفسهم الذين كانوا
يررون أشعارهم وخاصة عروة بن الورد .

فمن خلال هذه الكتب – مع صعوبة إيجاد ديوان لأحدهم باستثناء ديوان جمع شعر
عروة والشافري – سنعرض لأنهم خصائص شعر الصعاليك ، من الناحيتين اللغوية
والنحوية .

١ - الفريب :

ان وجود الفريب في شعر الصعاليك هو المفتة الغالبة على شعرهم بل هو أبرز
السمات على الأطلاق ، ولقد كانت لفتهم لغة الشعر الجاهلي ، فهمها ابتدوا عن المجتمع

– هاربين مطارَدين ومطارَدين – فاللغة هي الرابط الأكير الذي يربطهم بهذا المجتمع . ولنفهم هذه كانت كالعملة التي اتفق المجتمع الأدبي على أنها أساس التبادل الفكري بين أفراده جميماً ، وهذه اللغة كثيراً ما اختلف فيها القسماء فيما بينهم في شرحها وتفسيرها لصموبيتها فهي تحتاج إلى اجهاد فكري كبير في بعض الأحيان فنحن لا نستطيع قراءتها دون الرجوع إلى الماجم اللغوية الكبيرة ٠٠ والتي احتوت على الكثير من هذه الأشعار التي كثُر فيها الغريب ، فشعر الصعاليك مليء ويحكي بهذه الألفاظ الفريضة ، ويقاد تابط شرائطها على رأس الشعرا الصعاليك في صموبيتها ، وهذا ما سنبده من خلال عرضنا لأشعاره . يقول^(١) :

وتحتث مشعوف النجاء كانشي هجف رأى قصراً سمالاً وداجنا
من العصن هزروف^{*} كان عفاه اذا استدرج الفيفا ومد المغابنا
اذج زلوج هزروف^{*} زفازف هزف ييذ الناجيات الصوافنا

اننا نلاحظ في هذه الأبيات الثلاثة أن كل كلمة تحتاج إلى تفسير ، وهي من الصعوبة أن تفهم من القراءة الأولى ، وعليها الرجوع إلى معاجم اللغة لشرح كل كلمة ، وأغلب هذه الكلمات تعني السرعة ، وتدور حول معنى الركض والهروب ، والفرار التي كان يعيها هو والصالعاليك ٠٠ فهو يركب حصاناً كالمجنون المذعور يركض بسرعة الظليم وقت غروب الشمس وقد رأى ماء ، وجواهه قليل الشعر فتراه لسرعة عدوه يطير شعره اذا استدرج في اللتوات ، ومد أفعاده في عدوه . ثم هو سريع فازج زلوج وهزروف كلها تعني السرعة وزفازف تعني الريح ، فهو في هذه الصفات يفوق غيره من الخيول .

ويقول يصف شعباً يسلكه :^(٢)

شعب كشل الثوب شكس طريقة
مجامع صوحينه نطاق مخادر
جبار لضم الصغر فيه قرار
طبنته بالقوم لم يهدني له
دليل ولم يثبت لي النعمت خابر
مواردهما ما ان لهن مصادر

فالشاعر يسلك هذا الشعب الصعب الشائك وفيه يقايا من مياه الأمطار التي اجتمعت بين جنبياته ، وما تزال فيه يقايا من مسيول وغدران تركها سيل عظيم قلع الصخر من أمكنته وأنت تسمع صوته جيداً ، ودخل في الشعب وهو لم يهد إليه ، ولم يعرفه من قبل فوجد فيه بقية من حياة في حوض تركهاسيل .

هذه الأبيات كسابقتها صعبة الألاظف غريبة ، ولكن ما ان نفهمها حتى نفهم معانيها . وقد أورد صاحب اللسان بيتأ تابط شرائط فيه كلمة غريبة لم يجد لها الا في هذا البيت وهي كلمة « الخيابة » :

ولا خرع خيابة ذي غواائل هيم كجفر الأبطح المتهيـل^(٣)

قال صاحب اللسان « ولم أسمع الخيمابة بمعنى الرديء الا في قول تابط شراً » .
ويقول أيضاً يصف نفسه وقد هرب من بجالة : (٤)

أو أم حِشْفٍ بَنِي شَرٍ وَطَبَاقٍ
بُوَاله مِنْ قَبِيصِ الشَّدِ غِيداً
مَدْلَاجُ أَدْهَمُ وَاهِي المَاءُ غُسَاقٍ
ذُو ثَلَتَيْنِ وَذُو بَهْمٍ وَأَدْبَاقٍ

كَانُوا حَثَّشُوا خَصَّاً قَوَادِمَه
حَتَّى نَجَوتُ وَلَا يَنْزَعُوا سَلَبِيَّ
عَارِيَ الظَّنَابِيبِ مُعْتَدِ نَوَاشِرَه
كَالْحَقْفِ حَدَّاهُ النَّامُونَ قَلَتْ لَهُ :

يقول عندما لمعوا بي فكانهم حركوا بعركتهم اي اي ظلماً او ظبية ، فنجا من بجالة
كالمذعور المجنون الذي فقد عقله من شدة سرعته وهربه وطلبه اياه . ثم يصف نفسه
فيقول اني عاري الساقين وظهرت عروق الذراع فانا ادلخ الليل المطر والمظلم ، يعني
انه ذو عنم وقوه وجراة ، ثم شبه عدوه الذي يلحق به – وقد ذكره في بيت سابق – بان
شعره كالرمل الذي تلبد من كثرة ما سار عليه النامون ، ويتحققه بأنه صاحب قطع
من الفن .

ومن أشعاره التي كثر بها الغريب قوله (٥) :

قَلِيلُ ادْخَارِ الزَّادِ الْأَتَعْلَةِ فَقَدْ نَشَرَ الشَّرْسُوفَ وَتَلَصَّقَ الْمَعا-

فهو لا يدخل الزاد الا قليلاً يتعلل به فائز الطوى حتى هزل ، وترى رؤوس اخلاصه
شائكة ، وأمعاءه تلتصق ببعضها ببعض لخلوها من الطعام .
هذه كلها أشعار مختارة لتباطط شراً ، وكلها – كما رأينا – تحتاج الى اجهاد فكر ،
والاستعانت بمعاجم اللغة الكبيرة لأننا نقف أمام طلاسم لغوية .
ولكن هل كان تابط شراً وحيداً في هذا المجال أم أن الشعراء الصداليك الآخرين قد
ضمّنوا أشعارهم مثل هذا الغريب ؟

ان الشنفري يعزو حذو تابط شراً في أشعاره من جهة ايراد الغريب ، ويمتاز هو
الآخر بأسلوب خشن في لفظه الذي يمثل الحياة البدوية الجاهلية أصدق تمثيل ،
والقرة التعبيرية عنده يجعل أسلوبه محكمالاً رخاؤه فيه الى جانب ما يمتاز به من صدق
التصوير ، والصراحة في النقل عن الحياة ، ولئن أشعاره من خلال ديوانه : يقول (٦)

نَمَّ بِرَهُو اَمَاءَ صَفَعاً وَقَدْ طَوَتْ ثَمَائِلَنَا وَالْزَادَ ظَلَنْ مَغِيَّبَ
ثَلَاثَاتَا عَلَى الْاَقَادِمَ حَتَّى سَمَا بِنَا عَلَى الْوَوْصِ شَعْشَاعِ الْقَوْمِ مَعْرَبَ
وَصَوَعَتْ فِينَا بِالصَّبَاحِ الْمُثَوْبَ فَتَارُوا إِلَيْنَا فِي السَّوَادِ فَهَجَّهُوا

فهو مع تابط شرًّا وغيره من الصعاليك ارادوا مهاجمة العوسن فسلكوا الراهو فلم يتوقفوا عنده ، وبعد ثلاثة أيام من السير ظهر له شعاع من هذه القبيلة فصاحت بعد أن ثارت علينا :

ويقول (٧) :

أنا السمع الأزل فلا أبالسي
ولا فلما يؤخرني وحر
وينقول (٨)
ونعل كأشلاء السعاني تركتها
أمشي باطراف العماط وتسارة

ولصغر النبي فصيدة في كتاب الأمالي تعدد من القصائد المفرقة في الاغراب ، صبة الفهم للمرة الأولى . فإذا ما أراد أحدنا أن يقرأها فعليه أن يتأنى كثيراً في قراءتها ثم أن يشرح لفاظها لنقطاً لنقطاً ليفهم بمقدار مسامعها، ومن هذه القصيدة اخترنا هذه الأبيات :

ويقول (٩) :

قالت أراه مبلطا لا شيء له
مثل الآتان نصفا جنَّد له
خزعلة الضبعان راح الهنبله
مفروشة أعراضهم مرطله
وأنمني المياحة السبحلله

تکاد هذه الأبيات تكون ملخصة للاغراب كله في شعر الصعاليك .. فنحن أمام ملامس لفظية ، تصعب علينا قراءتها ، وفهمها ، فقد جمعت إلى جانب الاغراب أن صغر النبي قد نظمها على قافية الرجل التي هي من أصعب أنواع الشعر وأغربها .

أما أبو خراش الهنلي فهو مثال صادق - في لفظه - للشاعر الفطري القديم ومثال صادق للشعراء الذين عاشوا في البيدو والنواه وعرفوها .. فكان يصدر شعره بعقوبة دون أن يهتم به أو يزينه أو يتألق فيه . انما جاء شعره غريباً خشنًا متلاحمًا يعدل في سرعته سرعة حياته ، ويشبهه في صلابته أيامه . يقول (١٠) :

رفوني وقالوا ياخويند لم تترع
فالآليت سباق الرئيس كانما
فواهه ما ربداء أو علچ عانة

فاختطاء منها كفاف معزّم
أَتَبَيْتُ جِبَالٍ فِي مَرَادٍ يَرُودُه
كَانَ الْمَلَءُ الْمُضُّ خَلْفَ ذَرَاعِهِ
صُرَاحِيَّةُ وَالْأَخْنِيُّ الْمُخْلِمُ
اوَيْلٌ بِالشَّدِ الْذَّلِيقِ وَحْشَنِي

لم يقف الترير عند مؤلاء الشعراء فحسب بل لم يبق شاعر من شعراء الصعاليك
الا وغلب على شعره الذي قاله الترير . الترير في اللغة من حيث القراءة ، وأحياناً
من حيث القافية ، وأحياناً أخرى صموعة في الألفاظ الفريبة .

لقد كانت أشعار الصعاليك مرجعاً للغوين التدبّر فاحتوت كتبهم من معاجم او
كتب أدب ، الكثير من هذه الأشعار فاستشهدوا بها ، فهي لا شك معين للباحث اللغوی وما
ترال حتى الآن .

لقد غلت هذه الصفة - الاغراب - على جميع الشعراء الصعاليك دون عروة
ولكن لماذا ؟!

لماذا لم تكن أشعار عروة بن الورد مفرقة في الاغراب الى الحد الذي وصل غيره اليه ؟
هل - كما قال يوسف خليف - لأنّه الزعيم الشعبي وأبو الصعاليك ، فعليه أن يخاطب
الجماهير بلغة يفهمها الجميع ، وأنّه لم يتمتع مجتمعه ، ولم يعش في الصحراء فجاءه سلوبه
شعبياً سهل الفهم - بالقياس الى شعر الصعاليك - واضح المعنى قرير التعبير
لا تكليف فيه ولا تنفيق .

إنا اذا ما طالعنا ديوان عروة بن الورد فاننا سنقع على بعض الأبيات التي تعowi
اللفاظاً غريبة ، أي إننا لا يمكن أن نحكم على جميع شعره أنه سهل بسيط ، فهو اذا
ما قال : (١١)

اَقْبَلَ وَمَخَاصِنَ الشَّتَاءِ مَرْزِعًا اَذَا اَغْبَرَ اُولَادَ الْاَذْلَةِ اَسْفَرَا

فتحن لن نفهم قوله هذا من المرة الأولى ، وعلينا أن نعود الى معاجم اللغة لشرح
الألفاظ الصعبة ثم لنفهم ما يقصد .. ومثل هذا قوله : (١٢) .

وَانْ شَتَمْ حَارِبَتُمُونِي إِلَى مَلَى فَيُجَهِّدُكُمْ شَاؤُ الْكَظَاظُ الْمُفَرِّبُ
فالكظاظ ما يملأ القلب من الهم والتعب والشدة .. وكان بإمكانه أن يأتي بلفظ
أشهل من هذا وقرير إلى المعنى .. ويقول : (١٣)

اَفِي نَابَ مَنْعَاهَا فَقِيرًا لَهُ بَطَانِبَنَا طَنْبَ مُصَبِّتًا
تَبَيَّتَ عَلَى الرَّافِقِ اَمْ وَهْبٌ وَقَدْ نَامَ الْعَيْوَنُ لَهَا كَتَبَتِ
وَرَبَتْ شَبَعَةَ آثَرَتِ فِيهَا يَدًا جَاءَتْ تَغْيِيرَ لَهَا هَتَّيَتِ
فَفِي هَذِهِ الْأَبِيَّاتِ الْفَاظُ غَرِيبَةٌ كَفُولَهُ كَتَبَتِ وَهُوَ صَوْتُ غَلَيَانِ الْقَدْرِ وَكَلْمَةُ طَنْبَ
وَتَعْنِي الْعَجْلُ الطَّوْلِيُّ الَّذِي يَشَدُّ بِهِ سَرَادِقُ الْبَيْتِ أَوْ الْخَيْمَةِ .

هذه الأشعار التي أوردناها لمره توّزّع لنا أن إشعاره لم تخل من الالغراب في اللغة شأنه شأن أسرته من الصعاليك .

وأخيراً فهذه الأشعار تكاد تكون قاسماً مشتركاً عند جميع الشعراء الصعاليك وإذا ما قيست بشعراء الجاهليين - من غير الصعاليك - فهي مثله في غرابتها وتفوقه أحياناً عند بعضهم كما عند تأبطة شرآ . . . ونستطيع أن نعيد هنا إلى العيادة البدوية الجاهلية التي عاشها الجاهليون والصعاليك معاً . . . لكن فرقاً واضحاً بين الشعراء الصعاليك والشعراء الجاهليين يظهر واضحًا جلياً ، وهو أن الصعاليك عندما آتوا بهذالفريب لم يعندوا إليه ويتأنقوا فيه على عكس الجاهليين الذين اعتنوا بشعرهم أكثر ، فجاء أحياناً وقد ظهرت فيه آثار المصنعة الفنية كما في المدرسة الأوسيّة .

٢ - عدم التكلف :

لم يكن الشاعر الصعلوك يفرغ نفسكـي يتألق في شعره ليأتي به على أحسن حال . . . بل ان واقع حياته هو الذي لم يسمح له بهذا ، فالصعلوك دائمًا متنقل ، هارب ، وأنى له الاستراحة والهدوء لاعمال فكره في الشعر . فإذا أراد السليم بن السلة أن يوصل خبراً لرفيقين له قال هذا الخبر وهو يركض ويعدو بسرعة فكيف سيأتي هذا الشعر منمق الألفاظ؟ يقول :

يا صاحبي الا لا حي بالوادي الا عبيد رام بين اذواب
انتظران قليلاً ريث غفلتهم أم تعدوان فان الريح للعادي(١٤)

ولكن للشعراء الصعاليك أشعار نلاحظ فيها التفنن في القول ولكنها قليلة وتمثل لهذا بقصيدة لتأبطة شرآ قالها بعد أن نجا من أعدائه لعيان وعندما عاد إلى قومه : يقول:

فذاك قريع الدهر ما عاش حواله اذا سُد منه منخر جاش منخر
اقول للعيان وقد صغرت لهم وطابي يومي ضيق العبر معور
هما خطتا اما اسار ومنته واما دم والقتل بالعر اجلرو(١٥)

هذه الآثار تتردد بين الفينة والأخرى في شعر الصعاليك ، « ولكن هذه المصنعة قليلة لا تكفي لتكوين مذهب فني خاص نبيح لأنفسنا أن نجعله من خصائص شعر الصعاليك » (١٦) .

ويمكن أن ندخل ضمن هذا الباب بعض الأبيات التي قالها الصعاليك وقد حوت التشابيه التي اعتمدت على الموازنة السريعة بين شيئاً ، لكن هذه الصور التي جاؤوا بها كانت قائمة قليلة الاشراق ، أما مصدر هذه التشابيه فكان من عالم العيون والطبيعة والانسان . . .

يقول أبوالعلمـان :

اذا شاء راعيها استقى من وقـعـة كعين الغراب صفوها لم يكلـرـ(١٧)

ويقول صغر الذي :

واقبل مرا الى مجدهل سياق المقيد يمشي رسينا (١٨)
ويقول الأعلم :

سود سعالييل كان جلوهنهن ثياب راهب (١٩)
ويقول عروة مشبهأ صوت الرعد بزئير الأسد :

كان خوات الرعد رز زئيره من اللاء يسكن، الغريف بعشرا (٢٠)
ومن السور الجميلة هذان البيتان للشافري من تائيه المفضلية :

فيتنا كان البيت حجر فوقنا بريحانة ريحنت عشاء وطللت
بريحانة من بطن حلية نورت لها أرج ما حولها غير مستن :

فصاحبته طيبة الرايحة تملأ البيت عطرًا أو كان البيت أغلق على ريحانة مطلولة سرت
إليها نسمات باردة في وقت المشاء فجاءت باريحها العطر وهذه الريحانة نبت في دربوة،
ولهذا هي قوية الرايحة وهي ناضجة خرج نورها وانتشر عطرها في كل جانب ، وهي
فوق كل ذلك قابعة في بقعة خصبة كل ما حولها خصب .

وهذا يقودنا الى خاصة من خصائص شعر الصعاليك وهي :

٣ - الدقة في التعبير :

وهذه الدقة تتجلّى في أبياب عديدة ، وهي مظهر من مظاهم الصراحة الواقعية فنحن
نرى هذه الدقة في الأرقام وتحديد الأماكن بدقة وتحديد اللفظ المعبر بدقة .

يقول تابط شرآ :

تقول تركت صاحبنا لك ضائنا وجئتلينا فارقا متباطنا
اذا ما تركت صاحبنا لثلاثة او اثنين مثلينا فلا ابت آمنا (٢١)

ومثال الدقة في تحديد الموقع الجغرافي قول الأعلم الهندي :

فلست لعاشن ان لم ترونني بيطن ضريحه ذات النجال
وامي قينة ان لم ترونني بعورش وسط عرعرها الطوال (٢٢)

والجانب بهذه الدقة في تحديد الموقع الجغرافي نجد الدقة في اللفظ الذي يحدد
التعبير الدقيق والذى يحدد بدوره مدلول العبارة . . . فتابط شرآ يحدد لنا خروج
العين بدقة بعد غروب الشمس وكانه يعرف الدقيقة التي تخرج بها . يقول :

اضم قطاري يكون خروجه بعيدي غروب الشمس مختلف الرمس (٢٣)

ويقول أبو خراش :

فولما رأين الشمس صارت كأنها فويق البصيغ في الشعاع حمّيل (٢٤)
لقد وصل الشعراء في الدقة درجة عالية، ويمكن أن نصادف عدداً من هذه الأبيات
ولكن هل جاءت وليدة اعمال فكر ؟

أظن انها لم تأت نتيجة الاجهاد والاعمال، ولو كانت كذلك لرأينا العدد الأكبر منها،
 فهي لا شك جاءت غفوية وذلك قياساً مع طريقة حياتهم على عكس الشعراء الجاهلين
الذين كانوا يقضون سنة كاملة في نظم القصائد التي سميت بالعوليات .

٤ - علم العرص على التصريح :

لأن المعلوك كان ثائراً على مجتمعه تجيش في نفسه النزعة القوية للثورة على
المجتمع وأوضاعه وتقاليد ، والعمل على وصوله إلى العربية التي طالما ناضل للوصول
إليها . فهو لم يقل المجتمع هذا ، حتى في شعره الذي لم يبدأه بالتصريح ، بالإضافة
إلى أن شعر الصعاليك هو شعر مقطعبات والتصرير يكون غالباً في القصائد الطوال ،
ويمكن أن تكون قصائدهم قد صرّعت ولم تصل إليها منها إلا مقطعبات أما القصائد
الصرعية المطالع فأشهرها قصيدة الشنفري المفضلية ومطلعها :

الآ أم عمرو أجمعـت فاستـقلـتِ وما ودعت جـيرـانـها إـذ تـولـتِ (٢٥)
وقصيدة تابـطـ شـرـاـ التـافـيـةـ وـمـطـلـعـهاـ :

يا عـيدـ مـالـكـ مـنـ شـوقـ وـأـيـرـاقـ (٢٦)
وـقـصـيـدةـ عـرـوـةـ وـمـطـلـعـهاـ :

أـقـلـيـ عـلـىـ اللـوـمـ يـاـ بـنـةـ مـنـزـ (٢٧)
ـ وـنـامـيـ فـانـ لـمـ تـشـتـهـيـ النـوـمـ فـاسـهـرـيـ (٢٧)

٥ - مسائل تعوية وصرفية :

لاحظ العلماء اللغويون القدماء أن هناك شمراً للصاليل تصرف فيه أصحابه كما
يشاؤون ولم يتقيدوا بالقواعد النحوية والصرفية المعتمدة فوجدوا بعض الكلمات التي
أنت على وزن لم يستعمله أحد الشعراء قبلهم أو أنهم صرفوا الفعل على غير التيار .
من هذه الأبيات قول عروة :

أـطـعـتـ الـأـمـرـيـنـ بـصـرـمـ سـلـمـيـ فـطـارـواـ فـيـ عـضـاءـ الـيـسـتـعـورـ (٢٨)

قال ابن جني « لم يجيء في الأسماء يقتضي الاستعارة إلا يستعور وهو موضع » (٢٩) ، وقال
صاحب اللسان « بل هو شجر يستاك به . . . وقيل انه يريد السعير . . . » (٣٠)
وقول عروة :

وـقـالـواـ مـاـ تـشـاءـ ؟ـ فـقـلتـ :ـ الـهـوـ إـلـىـ الصـبـاحـ آـثـرـ ذـيـ أـثـيرـ (٣١)

فهو أراد اللهو فوضع الهو موضعه لدلالة الفعل على مصدره . وهو مثال قولك لمن قال لك : ما يصنع زيد ؟ يصلى ، أو يقرأ ، أي الصلاة والقراءة .
وقول السليم :

على قرماء عالية شواه كان بياض غرته خمار (٣٢)
قرماء على وزن فملام وهو مثال نادر في الاسم والصفة .
وقول عروة :

اذا قلت قد جاء الفنى حال دونه أبو صبيه يشكو المفاخر أعجف (٣٣)
فجمع المفاخر على غير قياس وهي جمع للفقير ..
ومن الشواهد التي تصرف فيها الشعراء صرفيًا في الفعل قول الأعلم :
كان ملائتى على هِزْفٍ يعن مع العشية للرثاء (٣٤)
فرفع عين الفعل يعن والصحيح كسر عين الفعل عن يعن .
ويلحق بهذه الخاصة خاصة أخرى هي استعمال بعض الألفاظ لنبر الأصل :
يقول أبو خراش :

ولا أمرف الساقين ظل كانه على معزئات الاكام نصيل (٣٥)
فالأمرف يقال للرجل ، ويقال للمرأة مفراء ولكن أبو خراش استعمل اللفظ للابل .
ويقال للرجل اذا سقط خر ، لكن أبا خراش أعطى هذه الصفة للسيف . يقول :
به ادع الكمي على يديه يغير تغاله نسرا قشيبا (٣٦)
اما تابط شرآ فيرى أن السماء هي أم النجوم ، وقيل ان أم النجوم المجرة لأن وليس
من السماء بقعة أكثر عدد الكواكب منها . يقول :
يرى الوحشة الانس الأنليس ويهتدى بعيث اهتدت أم النجوم الشوابك (٣٧)

٦ - عيوب الشعر :

يعد عروة الوحيد بين الشعراء الصماليك الذي كثرت عنده العيوب الشعرية ، ومن
هذه العيوب القلب في قوله :

فلو أني شهلت أبا معاذ غدا بمهجته يفوق
فديت بنفسه نفسي ومالي وما ألوك الا ما اطيق (٣٨)

فقد اضطرب الوزن الشعري الى احالة المعنى فقليله عروة الى خلاف ما قصد به فهو
أراد أن يقول فديت نفسه ب بنفسه ..

ومن العيوب بتر المعنى في البيت الأول واتمامه في البيت التالي : قال عروة :

فلو كاليلوم كان على أمري ومن لك بالتدبر في الأمور

للمزيد من المعلومات في هذا المقال ، انظر المقال المعنى :

اذا ملكت عصمة أم وهب على مكان من حسک الصلور (٣٩).

ومن هذه العيوب العذف كان يحذف الشاعر كلمة من اللفظ يتم المعنى بها .

يقول :

عجیب لهم اذ يقتلون نفوسهم ومقتلهم عند الوضي كان أعنرا (٤٠)

فاما أراد أن يقول عجيت لهم اذ يقتلون نفوسهم في السلم ومقتلهم عند الوعي أعذر

فُحِذَفَ « فِي السَّلْمِ » .

لقد انفرد عروة بهذه الخاصة من دون غيره . والسبب ربما لأن عروة كان قليل الالغاب في شعره مما جعله يتألق ببعض الشيء في الفاظه .

٧ - البيت المقلد - المستغنى بنفسه :

من خلال قراءتنا لأسمار الصعاليك نقع على أبيات استفتت بنفسها ، وجاءت بين طياتها الحكمة أو المثل عبرت عن معان جميلة صادقة، نابعة من الواقع الذي يعيشه المعلوك وهذا بعض منها :

يقول تأبطن شرأ :

هـما خطـا اـما اـسـار وـمنـة وـاما دـم وـالـقـتـل بـالـعـرـاجـلـرـ(٤١)

وله أيضاً بعض الآيات التي قصد بها الارشاد والتعليم ، وتذكرنا بأبيات زمير بن أبي سلمي في معلقته . يقول :

اذا المرء لم يعتل وقد جدَّ جدَّه
ولكن أخو العزم الذي ليس نازلاً
أفساع وفاسى. أمره وهو مدبر
من الغطب الا وهو للقصد مبشر(١٢)

اذا الماء لم يتعطل وقد جدّه جدّه

ولكن أخو العزم الذي ليس نازلا

وَقْل :

ومن يُغَرِّ بالاعداء لا يد انه سيلقى بهم من مصر عالم الموت مصر عا(٤٢)

三

ومن بغز' بقلم مرة ويشمت (٤)

ويقول عمرو بن براق :

متى تجمع القلب الذكي وصارما
وانفأ حميأ تجتنب المظالم (٤٥)

ويقول أبو خراش :

حدت الهي بعد عروة اذ نجا خراش وبعض الشر أهون من بعض (٤٦)

لقد كانت معانى هذه الأبيات معانى جاهلية بدوية ، تدور في أغلبها حول الصراع والقتال أي أنها تمثل الجزء الأكبر من حياة الصناعيـك ، وهـى شديدة الاتصال بـوقائع هذه الحياة .

وبعد استعراضنا لخصائص اللغة عند الشعراء الصناعيـك وجدنا أن القصيدة عندهم لم تكن إلا مقطعاـت وربما عاد هذا إلى ضياعـأغلبـشعرـهم ، وهذا يعني أن القصيدة الواحدة - القصيرة لم تكن تتناول أكثر من موضوع واحدـ خلا من المطلع الفزلي أو الطلـلي ، وخـلا مـتعلـلـها من التـصـرـيع ، ولـقدـحـفلـتـ هذهـ الأـشـعـارـ بالـفـرـيبـ الذيـ كانـ عـفـوـياـ وبـحـكمـهـ المـغـوـيةـ التيـ استـقـواـهاـ منـ حـيـاتـهـ الـيـومـيـةـ .

وأخـيراـ يمكنـ أنـ نـلـخـصـ لـغـةـ الصـنـاعـيـكـ بـهـذـهـ الـكلـمـاتـ : «ـ مـثـالـ صـادـقـ فيـ لـفـظـهـ لـشـاعـرـ النـطـريـ الـقـدـيمـ ، وـمـثـالـ صـادـقـ لـلـشـعـرـاءـ الـذـينـ عـاشـواـ فـيـ الـبـيـدـ وـالـفـوـهاـ وـعـرـفـوهـاـ ، فـكـانـتـ تـصـدـرـ بـمـغـوـيةـ دـوـنـ اـهـتـامـ أـوـ تـرـيـنـ أـوـ تـانـقـ ، أـنـاـ جـاءـ شـعـرـهـ غـرـبـيـاـ حـشـنـاـ مـتـلـاحـقـاـ يـعـدـ فـيـ سـرـعـتـهـ مـرـعـةـ حـيـاتـهـ وـيـشـبـهـ فـيـ صـلـابـتـهـ صـلـابـةـ أـيـامـهـ »ـ .



الهوامش :

- ١ - الأغاني ١٣٦/٢١ - جنة نشر الكتاب - القاهرة .
- ٢ - الأسمعيات ١٢٥ - تحقيق شاكر وهارون .
- ٣ - اللسان (خصب) .
- ٤ - المفضليات ٢٧ - ٣١ . تحقيق شاكر وهارون .
- ٥ - المفضليات ٢٧ - ٣١ . تحقيق شاكر وهارون .
- ٦ - المفضليات ٢٧ - ٣١ . تحقيق شاكر وهارون .
- ٧ - المفضليات ٢٧ - ٣١ . تحقيق شاكر وهارون .
- ٨ - المفضليات ٢٧ - ٣١ . تحقيق شاكر وهارون .
- ٩ - المفضليات ٢٧ - ٣١ . تحقيق شاكر وهارون .
- ١٠ - المفضليات ٢٧ - ٣١ . تحقيق شاكر وهارون .
- ١١ - المفضليات ٢٧ - ٣١ . تحقيق شاكر وهارون .
- ١٢ - المفضليات ٢٧ - ٣١ . تحقيق شاكر وهارون .
- ١٣ - المفضليات ٢٧ - ٣١ . تحقيق شاكر وهارون .
- ١٤ - المفضليات ٢٧ - ٣١ . تحقيق شاكر وهارون .
- ١٥ - حماسة أبي تمام ٣٨/١ - العقد الفريد ٢٢/٣ .
- ١٦ - يوسف خليل ٣٠٨ .
- ١٧ - الأغاني - بولاق ١٣٤/١١ . الحيوان ٤٢١/٣ .
- ١٨ - ده الهدللين ٧٠/٢ مصورة عن دار الكتب .
- ١٩ - ده الهدللين ٨٠/٢ .
- ٢٠ - ديوان عروة ٥٦ .
- ٢١ - الأغاني ١٣٥/٢١ .
- ٢٢ - شرح أشعار الهدللين ٢٢٧/١ - معجم البلدان ١٦٧/٤ .
- ٢٣ - اللسان (قطر) .
- ٢٤ - ده الهدللين ١١٩/٢ .
- ٢٥ - المفضليات ١٠٨ - الأغاني ٢١ - الطراط ٣٣ .
- ٢٦ - المفضليات ٢٧ - الأغاني ٢١ - الطراط ٣٣ .
- ٢٧ - المفضليات ٤٣ .
- ٢٨ - عروة ٣٧ - ده عروة بشرخ ابن السكين ٥٨ - المزهر .
- ٢٩ - مقاييس اللغة ٦٥/٣ .
- ٣٠ - المصادر السابقة .
- ٣١ - اللسان (سعر) .
- ٣٢ - وهو من الشواهد المشهورة . انظر ابن جني في الفحصالص ٤٣/٤ .
- ٣٣ - الكتاب ٤٥٨/٤ - معجم البلدان قرمهاء ٣٧٩/٤ .
- ٣٤ - ده عروة ٤٤٦/٤ .
- ٣٥ - مقاييس اللغة ٨٧/٢ . حماسة البختري ٥١ .
- ٣٦ - مقاييس اللغة ١٢٥/١ .
- ٣٧ - مقاييس اللغة ٢٤٦/١ .
- ٣٨ - الموضع ٨٥ .
- ٣٩ - الموضع ٨٦ .
- ٤٠ - الموضع ٢٢٣ . ديوانه ٨٢ .
- ٤١ - حماسة أبي تمام ٧٥/١ .
- ٤٢ - الأغاني ١٤١/٢١ .
- ٤٣ - العقد الفريد ٢٢/٣ .
- ٤٤ - المفضليات ١٠٨ .
- ٤٥ - حماسة البختري ٢١ . المؤتلف والمخالف ٨٨ .
- ٤٦ - حماسة أبي تمام ٦٧/٢ . الأغاني ١٤٥/٢١ .

التراث والابداع

حناعَبود

تمهيد :

يشكل التراث ، بوجهيه المادى والمعنوى ، حضوراً حقيقياً . ومحاولة التخلص من اسار التراث وقوه جذبه ، هي احدى أولى العناوين التي تطرّفها اي حركة تدعى الابداع والتجدد . فالمقال الأول لكل حركة تعديشية ، هو مقال الرفض للموروث المأثور . ومع أن هذا البحث مخصص للدراسة التراث باعتباره بؤرة للابداع ، فلا مانع من ان نمهد له بفضلة سريعة ، تعامل تعديدي اطاره ، ورسم معالمه .

أود قبل كل شيء ، أن أميز بين « القديم » و « التراث » . وما كلامتان كثيراً ما تتركان انطباعاً بأنهما شيء واحد . والذى نراه أنهما مختلفتان من حيث السمة فقط . فالقديم هو ذلك الركام النخن مما تركته الأجيال السابقة . ولكنه ، في اعتقادنا ، لا يشكل تراثاً له حضوره الكينوني المتسلك . ان التراث هو ذاك « الكل » العي . ولكن لا نقصد كل ما انتجه الأجيال السابقة ، بل نقصد بالكل ما يشكل جسداً متضافراً ، يطرح عنه كل ما لا ينسجم معه ، مما رصنته أوسمة المرافق . فالكل هو ذلك « الكيان » المتسمج مع نفسه ، والذى يمتلك قدرة على تعريفك الواقع المعاش أدبياً وشعرياً ، وعلى هذا يكون « القديم » ، تراكماً عشوائياً ، بينما يكون التراث « كلّاً » منفرزاً من القديم ، يحرك الواقع الحاضر .

فلنتفق الآن على أن كل ما يحرك الأدب والشعر ، يعتبر تراثاً ، في حين نعتبر القديم كل ما سبقنا زمانياً . ويقترب على هذا ، أن القديم في حالة ثبات أبيدي ، طالما أنه يتعدد بالزمن لا بالفاعلية ، وأن التراث هو ذلك المتحرك الذي يتغير بتغير الزمن . ففي كل

مرحلة من مراحل تطورنا الحديث ، نلاحظ أن ثمة سيطرة لمناصر من « القديم » اتعدّت بعضها مع بعض وانفرزت عن غيرها ، وشكّلت « كلاً » يؤثر بفاعلية في حياتنا . وأذكّر على سبيل المثال ، وفي مرحلة عشتها ، وان كلّ وعيي بها يومند أبعد ما يكون عن الاستهباب والشمولية ، آتنا كنا نتمسّك بكلّ ما يدلّ على القوة والعزّة والكرامة ، في أدبنا القديم ، لا لشيء الا مقاومة المنتدين الفرنسيين ، انتشرت حكايات التّير سالم وعنترة وأبي زيد الهمّالي . أسمياتنا كلّها كانت تنقض بالاستهاب الى الرّاوي . بل ان « سبت » (مندوق) العروس ما كان ليقبل ان لم تلتصق عليه صورة كبيرة ملوّنة للتّير وهو يشق رأس جساس والدم متّثار من الضربة ، او صورة عنترة يبارز خصمه والهودج يحمل له عباءه . وما ان تحقق الاستقلال حتى تلاشت هذه المظاهر تدريجيًا .

وإذا راجعنا أدبيات العرب أيام الأتراك ،رأينا التّراث يجتمع حول نقطة كبيرة هي العدل . ان معظم التّيشيليات التي كانت تقام ، تترك في النهاية حول ضرورة احقاق العدل ، فالتراث شيء حي يخضع للتطور والتّبدل . ففي كل مرحلة زمنية تبرز معالم تراث خاصة ، تجمعها بعضها مع بعض وتشكل منها « كلاً » تلك الضرورة التي تفرضها الظروف ، او قل الحاجة التي تشعر بان هذا النوع من التّراث يسدها . وبما ان الحاجات تتغير وتبدل فان من الطبيعي ان تطلب هذه « الحاجة » شيئاً معيناً من « التّراث » وليس كل التّراث القديم . وهكذا تكون أمام ما سميّناه « التّراث الحي » الذي يفعل فعله في حاضرنا . والسؤال هو هل هذا التّراث « الحي » يمثل التّراث « القديم » كلّه تمثيل استثنائي أم لا يمثّله ؟ أي هل ينحصر التّراث بـ« مانخارته » أو بما يحتاج اليه ، أم ان التّراث هو كل ذلك الذي يمتدّ عنا زمانياً الى الغفل ؟ بمعنى آخر هل التّراث انتقائي ، نأخذ منه ما نريده ، أم انه كل ما نريده وما لا نريده ؟ انه سؤال هام ، وعلى ضوئه يتم الاهتمام بالتراث . بعضه أم كلّه ؟

وهنا تبرّز مسألة « الكلاسيّة » ، بـ« اي شيء نربطها ، بما احتجنا اليه ، أم بكل ما هو قديم ؟ وبما أن هذا المصطلح مرتبط بالفن والأدب ، فان من الممكن الادعاء بأن « الكلاسيّة » هي ذلك الجزء من التّراث الذي يظل محتفظاً بتأثيره في كل المراحل . ولا نستطيع الركون روكوناً كلياً الى مقوله ايليوت بـ« الكلاسيّة تعني « النضج » . انه يرى أنه لا وجود للklassische الا حينما تتفتح اللغة وكذلك الأدب . وهذه رؤية جريئة ، تشتمل على شيء من التناقض فلا يمكن المثور على مدنية ناضجة ، ماديّاً أو أدبياً . ان التّطور المقاول ستة عامة ، فلا يمكن الرّاعم ان الأدب الناضج نتاج مدنية ناضجة ، الا اذا جعلنا المدنية الناضجة محصوراً بالفترقة الزمنية الأدبية الناضجة ، أي نأخذ صفات المدنية في فترة الأدب الناضج ، وندعى بأنها المدنية الناضجة . ولو كان الأمر على هذا الشكل لأنّجت لنا المدنية السكّندرافية ، وهي أرقى مدينة في هذا العصر ، أدباً ناضجاً ، بينما نجد أن الأدب السكّندرافي لا يشكل حضوراً في التّراث العالمي . ولو نظرنا الى أميركا اللاتينية ، لوجدنا نصجاً أدبياً ، من غير أن نفطر الى القول انها ذات مدنية ناضجة . ثم ماذا نعني بالنضج ؟ هل هو النضج الوجданاني أم المادي ، أم التّطابق بين

الطرفين ؟ وهل التطابق بين الطرفين يؤدي الى الابداع ، أم الطابع ؟ . والمذهل أن المودة الى التاريخ تأتيك بامثلة تؤيدوجهتين ، فمان ناموس ظل ثابتاً ومستمراً ، في ميدان الابداع الأدبي الذي نحن بصددة . ولكن الأرجح ان يكون التباعي اشد حفزاً للابداع ، في حين لا يصل الاستواء والاعتدال الى ذرى ابداعية مرموقة ووطيدة .

من أي معن ينبع الابداع ؟

لتعدد الكلمات الثلاث السابقة ، ان القديم هو الغابر زمنياً ، سواء أكان حاضر الفعالية أم لم يكن . والتراث هو داى القديم الذي يمتلك حضوراً فعالاً في العصر . والكلاسية هي ذاك القسم من التراث الذي استطاع أن ينخلع عن الزمن ، فهو ذو حضور فعال دائم ، غير مرتبط بمرحلة زمنية ، إما لأنه يمثل النضج ، كما يقول أيليوت ، أو لأنه يمثل ذاك العزء المشترك بين الناس ، أو لأنه يعبر عن اطلاقية ميتافيزيكية ، بحيث يدفع بالانسان الى الحيرة والعجب والدهشة ، أو لأنه يعبر عن صميمية انسانية ثابتة . أما الكلاسيكية من حيث الاشكال والأطر التعبيرية فيبحث آخر .

ان معن الابداع ينبع من كل قديم ، بشكل عام . وحين تطفو « موضة » التراث ، يصبح جزءاً من التقديم هو الملهى أكثر من غيره . وفي الوقت نفسه يظل التيار الكلاسيكي مستمر الفعالية ، على شكل وتأثر متباعدة شدة ، فعیناً تبرز الكلاسيكية بقوة ، وحينما يخف تأثيرها . والقاعدة العامة التي يمكن الركون اليها هي أن القديم بمجمله ، ركيزة أساسية للانطلاق الابداعية . ولو نظرنا في أضخم عمل ابداعي ، كالكوميديا الالهية ، وتفضحنا « القديم » الذي كان يبعث الالهام والابداع ، لوجدنا أنها كلها اتكات على التقديم في منطلقاتها الابداعية . ان القديم يتجلى في الأعمال الابداعية حسب التظاهرات التالية:

١ - الآثار والأماكن التاريخية :

يلجأ الشاعر الى الاعتماد على أماكن تاريخية معينة ، تكون ذات دلالة في نفس القارئ . ويتم اختيار الأماكن التاريخية وفق شتى أساسين : الأول العالة الوجدية التي يكون فيها الشاعر أثناء صياغة مشروعه الابداعي ، فإذا سيطر عليه الشجن فانه يختار الأماكن المشجعة . وان وقع في حالة من الفطبة والعبور فانه ينتقي أماكن الفرح والمرة ، والشيء الثاني هو الفرض الذي يرمي اليه في استدراج القارئ . فليس من الضروري أن يقتصر الشاعر على ذاته وأحاسيسها ، أثناء صياغة مشروعه الابداعي ، فقد يهدف الى قارئ ما . يبني اتصال شي عما اليه . وليس من الضروري أن يكون هذا الشيء لصيقاً بقلبه ، ولكنه يعرف حين يضع في ذهنه قارئاً ما ، فالاماكن التي تثير هذا القارئ ، وقد استخدم شعرنا كثيراً من الأماكن التاريخية ، كالقدس والبلجنة وكربلاء ومكة ، وعن جالوت ، وحطين ، والجليل ، ودمشق ، وبغداد ... الخ وذلك بحسب العدس الذي يوجه الشاعر ، أو بحسب الغاية التي يتوخاها ، والتي يريد أن يستدرج قارئه اليها .

وقد يغيل للشاعر أنه يستدرج القارئ إلى الغاية التي يريد ، فإذا به هو نفسه وإن في الانفصال التاريخي ويندمج شعورياً فيه، فتشكل بؤرة ابداع حقيقة ، تتحقق فيها حالة الوجد الشعري . وهكذا لا تستبعد أن يقع الشاعر في الأحولة التي نسبها للقارئ ، ولن تكون إلا لصالح الاثنين معاً .

ولكن ليس من الضوري أن تكون الأماكن والآثار ذات ملامح تاريخية معددة ، كتدرم وبعلبك والقلاع والصخون ، بل يكفي أن تدرج الدلالة في الزمن الماضي حتى يرتاح الشاعر إلى عمله . إن شعر خليل مطران في « نبيرون » و « رعميسس » يعتمد على « تاريخيات » واضحة الملامح ، وكذلك واضحة الغايات . ولكن نظرة عجل على شعرنا الحديث ، ترينا كم أكثر الشعراء من ذكر المدائن والمأثيرات والبقاء ، من غير تعديل واضح لهذه الأماكن ، التي مهما قلنا فيها ، لا ننكر أنها تنتهي إلى الماضي وترمز إليه ، وثير شيئاً إنسانياً مصرياً ، مستعبضاً عند الطرفين : الشاعر وجمهوره ، ويقوم الشاعر بهذه اللعبة ، لاعتقاده أن الرمز السادس الذي تخلفه الضبابية ، أو قع في النفس من الرمز المحدد ، حين لا تكون ثمة مداعاة لتعديه ستارياً . وإن أي خطأ في الاستخدام التاريخي للآثار والأماكن ، سينقلب على المشروع الابداعي ، بنتائج سلبية . إن خطورة استخدام الأماكن والآثار التاريخية تفرض على الشاعر دقة متناهية ، فلا يأتي باسم إلا في مكانه الدلالي ، والا فسدت قيمة الفنية .

على أن بعض الشعراء ، كثيراً ما يستجدون بالآثار والأماكن التاريخية ، لسد فجوة وجданية يعجزون عن التعبير عنها بأساليبهم المتاحة ، بالأشكال العادي . والأغلب أن مثل هذا الاستجداد لا يجدي كثيراً ، وعلى الأخص حين يكون نتيجة لشح القراءة واستغراق الموهبة الشعرية ، التي هي السند الأول والأخير ، والتي تستغني عن كل شيء ، في حال قيامها بعملها .

على أن الأمر لا يقتصر على الأماكن والآثار . أو بالأحرى ان مفهوم الأماكن والآثار يمتد ليشمل الشخصيات التاريخية ، التي لها دلالة بارزة ، سياسية كانت أم دينية أم اجتماعية . أم فكرية . والعقيقة أنه لا فرق بين الأثر والشخصية ، لأن الأخيرة باتت أثراً من جملة الآثار التاريخية طالما أنها تحمل الدلالة المطلوبة ، والتي يتواхها الشاعر منها ، المهم في كل ذلك الوظيفة التي تقوم بها الآثار أو الأماكن أو الشخصيات . فما دامت الوظيفة قد تحققت ، فقد تساوى الجميع فنياً . ان الوظيفة الفنية هي الأساس ، وبناء عليها « تنبع » الشخصية في أداء دورها ، مثلما تنبع الآثار والأماكن .

ولكن فشلاً ذريعاً يمكن في المشروع الابداعي ، حين لا يعرف الشاعر كيف يستفيد من كل ذلك . وقد يعيده الشاعر إلى اسناد دور إلى هذه الشخصية التاريخية أو تلك ، مع أن مثل هذا الدور غير معروف عنها ، والنجاح في مثل هذا الارتداد يحتاج إلى قدرة الاقتناع في النص الشعري . فعين يتشر ذلك نجد المشروع الشعري يصاب بالإحباط الشديد ، بالإضافة إلى منطق افتراضي متهافت . وفي هذه الحالة لا تجدي اللعبة المفوية كثيراً في وقف التهافت والعد منه .

لكن ثمة مسألة أخرى ، وهي مسألة التكرار . فكثيراً ما يفقد الاسم ايماءه نتيجة ذلك . وتنصرم مرحلة غير قصيرة حتى يستطيع الشعر الغلاص من ورطة الأسماء . وفي هذه الحالة يبهر الابداع الشعري ، وتصبح بوارقه قليلة وغير كافية . وشمنا الحديث مليء بمثل ذلك .

٢ - الأنثيaka التاريخية الوهمية :

لا يقتصر الشعر على الآثار والأماكن والأعلام التاريخية المعروفة والمشهورة ، وذات الدلالات الواضحة المحددة . بل كثيراً ما ينجد الشعراء يعمدون إلى ابتکار أنثيaka تاريخية موهمة ، فيقدموها شخصية يزعمون أنها عاشت في عصر كذا ، أو أنهم يلجمون إلى اختلاق أماكن وأثار وهمية لالقاء مهمة مقصودة عليها ، وجعلها تقوم بوظيفة الأماكن والآثار والأعلام التاريخية .

ومثل هذه المحاولات الابداعية تكثر في المراحل التي يسود فيها النزوع إلى الأعلام والأماكن والآثار التاريخية ، بحيث يصبح تكرارها ملأ من جهة ، وغير موح من جهة ثانية . والتمسك بما هو قديم يمكن خلف هذه المحاولة ، لاعتقاد ضمني بتلك القدسية والعجائبية في القديم . وبهذه المحاولة تتسلق المحاولات الابداعية الجديدة ، تشق طريقها بسهولة ، بعد الرتابة التي وقعت فيها المشاريع الابداعية السابقة التي اعتمدت على التاريخ المعروف والمشهور . وليس من الضوري أن يتعدّد الشاعر عن الشخص الثالث دائمًا . انه قد يتحدث عن نفسه . فمتدماً نقرأ :

كنت حملاً على باب زويله
حين مر العند كالطاعون ٠٠٠

نعرف أن الأمر لا يعود ايجالاً في أحقاب التاريخ لغاية مرصودة ، ونلاحظ أن الأنثيaka التاريخية الوهمية ، إنما تختار أعلامها من العامة ، وما يطلق عليهم اليوم اسم «القادحين» . ومثل هذا الاختيار يرمي إلى عدة مقاصد ، لعل في مقدمتها إعادة النظر في التاريخ الرسمي التقييل ، فكثير من الشعراء يرفضون تاريخ السلالات الحاكمة ، ويعتبرونه مزيقاً في معظمهم ، إن لم يكن كله . وفي اعتقادهم أن من الخطأ والزيف أن نعرف عصراً بمعرفتنا فرداً ، لا يجرؤ مؤرخ في زمانه أن يتحدث بغير رغابه وأمانية . ومثل هذه المشاريع الابداعية تحمل في طياتها نوعاً من «المفاجأة» في تفسير التاريخ والنظر إليه ، ولا شك أن الأنثيaka التاريخية الوهمية غير ساعد لأداء هذه المهمة . ولكن الشخصية المختلفة ليس لها أي دور خارج نظرية الشاعر . انه يريد أن يقدم نظرة جديدة في «كذا» من التاريخ فيليجاً إلى هذه اللعبة التي تلفت الأنظار إلى الوقت الذي يكثر فيه تكرارها ، وتشيع النظرة الجديدة في التاريخ ، فيعود الشعر إلى المراوحة والتكرار .

وقد يلجم الشعراء إلى طريقة أخرى ، وهي إعادة النظر في الدور التي قامت به هذه

الشخصية أو تلك ، فيقدمون اليك «اعترافاً» بما كان هذا أو ذاك من المشهورين المعروفيين يفكر فيه ، أو أنهم يفسرون مقامه به تفسيراً جديداً ، فيه الكثير من الطرافه .

ومثل هذه المحاولة تستتبع أماكن وأثاراً وهمية ، من أجل استكمال اللوحة التي يريد الشاعر رسمها . كما أنها تستدعي اختلاق أفعال وأعمال لا أساس لها .

على أن القراء لا ينخدعون كثيراً بمثل هذه المحاولات ، فمعظمها ، إن لم نقل كلها ، لا يقصد بها سوى اسقاط الماضي على الحاضر ، للحضر حجة ، أو تفنيده تهمة ، أو توجيهه ادانة . وقد لاحظت أن القارئ أميل إلى الأخذ بهذا الاسقاط ، وإن لم يكن الشاعر قد تعمده أحياناً . وبعض المحاولات لا تخلوابداً من الافتعال المتعتمد الرامي إلى خمسة المشروع الشعري وانجاته .

وتكثر الكائنات الغربية في مثل هذه المحاولات ، لدفعنا إلى جو من الأكزوتية الخلابة التي تشحن مشاعرنا ، وتهبنا القبول المشروع الشعري ، والاقتناع به . وحتى لا يحاسب الشاعر فيما يقدمه ، نجده يعتمد على حذف الزمان نهايياً في بعض الأحيان ، كما أن المكان ليس له ذاك الوجود الجغرافي الحقيقي . فعندما تصادفنا كلمة «باريس» أو «دمشق» أو «لندن» ... الخ فأن الأمر لا يتعدى الاسم . ولا يأخذ الشاعر من دلالة الاستساقه ما ينوي إبلاغه للقارئ ، من غير أن يابه «تاريجيا» لهذا المكان أو ذاك .

ومثل ذلك ما يصادفنا من البخار العجيبة والأنهار الغربية ، والثوابات الوحشية والكهوف والغابات ... إنها كلها من الماضي ، من التقدم ، أي من قلب الأكزوتية الخلابة ، التي تستثير الانفعالات . والمتلقي الذي قد يدقق فيه بعض الشعرا هو الاكثر من ذكر تلك الأماكن من غير أن يتroxوا غرضاً فنياً يغدون به شعرهم .

وهناك أسماء لامعة في التاريخ ، قد يعتقد الشاعر أن مجرد ذكرها يقوم مقام المقدمة الطللية في القصيدة الجاملية ، فيرقق من جانب القارئ ويجعله مستعداً لقبول «الأطروحة» الشعرية الحديثة . والشاعر الحق يعرف تماماً متى يضع الأسماء في أماكنها المناسبة . وقد تكون لعبة الأسماء ذات مخاطر ومحدوديات ، أهمها رکام المادة التاريخية ، من دون غاية فنية .

٣ - الفولكلور والأسطورة :

بعد انصرام كل هذه الأزمات التي تقدر بالآلاف الأعوام ، يجد المرء نفسه ، إما التفت إلى الوراء أمام كنز من الفولكلور والأساطير ، كلها من نتاج المجتمعات البشرية الأولى ، التي كثيراً ما يحلو لنا توجيه الاتهام إليها بالبدائية والتخلف والجهل ... وكثير من الأوصاف الأخرى التي من هذه الشاكلة . ولن ننامس في تحليل الفولكلور والأساطير . إننا نقتصر هنا على التنبيه إلى ناحية في غاية الأهمية ، وهي أن ما وصلنا من التراث الفولكلوري والأسطوري ، لم يكن لهوا ، ولا كان ولد خيال عابث . كان ضرورة من

الضرورات البشرية . ولا نقصد ضرورة فرضها الخيال ، بل اضرة حتمها الواقع . فالفولكلور والأسطورة واقع بشري ، يعكس مواقف وتجارب بشرية ، بطريقة خاصة . ان الآلة التي كانت تولا الأرض ليست أكثر من تفسير الواقع انساني حقيقي . ان الأقدمين جعلوا – على سبيل المثال – للنوم الها هو هيبيوس . ويطيب لبعضنا أن يهزاً بهذا الاله ، أو غيره . ولكن لنمن قليلاً في الأدبيات التي تدور حول هذا الاله ، نجد أنها لا تخرج عن كونها تعبيراً عن ضرورات بشرية . ولنقارن بين هاتين الجملتين المفيدين :

- أ - لامست أنامل هيبيوس السحرية أجنان العبيب فاخلد للنوم .
ب - أخذ الكري بمعاقد الأجنان .

ما الفرق بينهما ؟ .. أظن أنه ليس ثمة من فرق ، غير ذكر اسم الاله . ولكن حذف الاسم لا يعني أننا أمعنا اللثام عن الضرورة التي تجبر الأجنان أن تنام . ان كل فعل بشري ، مهما كان مالوفاً ، يجد تمثيلاته في الأساطورة أو الفولكلور ، اذا استحوذت على شيء من السرائية . وعصير النوم ، لم يلعب دوراً كبيراً في الأدبيات القديمة والمدحية وأنا لا أجد فرقاً ، في ميدان الأدب طبعاً ، في أن يتم تركيبه على يد صيدلاني أو على يد هيبيوس . المهم استناد دور معين للنوم ، الذي هو ضرورة بشرية . ولا فرق بين أن يتم على طريقة أو أخرى ، أو على يد هذا أو ذاك .

ولتأخذ أسطورة سيزيف . إنها تعكس حقيقة بشرية لا جدال فيها . ان الإنسان يأتي هذا المسرح ثم يغادره وهو صفر اليدين . فلتنتقلس ما طابت لنا الفلسفة ، ولننجا الى العلم أو غير العلم . ان النتيجة واحدة ومتعددة باندورا الذي أطلق كل الآلام والآمال والأحزان التي أوبات البشرية ، تحول في عصرنا الى علم البكتريولوجيا والبايثولوجيا والطب بمختلف فروعه . ولم نفعل شيئاً سوى أننا قمنا بتحليل محتويات متعددة غادة الآلهة . ونرسيس يمثل واقعة نفسية لا يمكن دحضها وتكرارها . وهكذا ، ومن غير أن نستعرض الأساطير والفولكلور ، نقر بانتها أماماً واقعين : واقع المعاناة ، وواقع التعبير الأدبي عن هذه المعاناة : أسطورة ، حكاية شعبية ، فايبيولا ، فولكلور ، أغنية ... وغير ذلك من الأشكال الأدبية الأخرى ، التي لا مجال لسردها ، طالما أن أي منها يعني عن بقيتها .

وكل ما يمكن قوله ان واقعية زولا وغيره ، لم تفعل شيئاً سوى مواجهة المعاناة مباشرة ، من دون الاستعانة بوسيط ، ثم القيام بتحليل هذه المعاناة بطرق تزعم أنها أشد اقناعاً من المطرق الأخرى التي جاءت بها الأساطورة أو الفولكلور . وكل العماسة التي نبديها لواقعيتنا لا تجدي شيئاً ولا تقدم جديداً ، طالما أن النتيجة التي ننتهي إليها واحدة ، ولو استبدلنا «عنزة المنوزية ، أم القرون المعنية » التي انتقمت لأولادها ، بغير بطن الوحش المفترس ، بام بشرية من لحم ودم ، لما أضفنا شيئاً الى الواقع الشري ، كل ما في الأمر أننا حاولنا تجنب التعبير الأدبي عن هذا الواقع ، بمواجهته مباشرة ، لاستخفافنا بذلك التعبير ، ولاعتقادنا أننا سنأتي بغير منه .

ولو نظرنا في الشريط الطويل المديديمسيرة الأدب ، لرأينا أن الشاعر قد يواجه الواقع مباشرة ويسنتمه ، وقد يستلم التعبير الأدبي عنه . وهذه قاعدة تسود جميع المراحل الأدبية تقريباً . ولكن قد تمر مرحلة تعطى فيها مواجهة الواقع على استئهامه ، وقد تمر مرحلة أخرى يطفى فيها استئهام التعبير الأدبي عن هذا الواقع . فلا تكران - إذا - أن التراث الأسطوري والفالكلوري ، معين ثر جداً لاستلهامات الشعراء ، وفي اعتقادنا أنه لا فرق بين الاثنين ، إن لم نقل أن الأخير أثبت قبرة كبيرة على المطاف المليم . وعلى أي حال فانتا نعتقد أن الأساطير والفالكلور تساوى الواقع البشري ، من حيث التعبير عن التجربة الإنسانية . فلا يمكن والحالة هذه ، أن تستهين بالوجه الآخر للواقع ، وأن تذكر عليه قدرته على الإلهام والإيحاء ، بل على العكس من ذلك ، اذ نلاحظ شيئاً خاصاً بهذا التراث ، أكثر مما نلاحظ استلهاماً للواقع . ومع أن مثل هذا التراث يساوي الواقع ، إلا أنه يمتاز عنه بنقطتين هامتين : الأولى أنه تكثيف للواقع ، أي نبذ لكل الركام الواقعي الذي لا ضرورة له ، والثانية أنه يشتغل على جمالية معينة : قد تكون نابعة من الكثافة بالذات ، أو من شكل الأداء التعبيري ، أو من الرموز المستخدمة أو ما شابه ذلك . فالأدب أجمل من الواقع . ولستا في مجال عرض الأسباب الموجبة لهذه الجمالية .

كيف يتم استلهام التراث الأسطوري والفالكلوري ؟ قد تتعدد الطرق ، اذ قد تكون الموز أو غيرها من المناسير التي يشتمل عليها هذا التراث . ولكن ثمة طريقتين بارزتين في هذا المجال ، ترجحان على غيرهما .

الأولى : عندما يجد الشاعر في التراث صيغة تعبير عن تجربته وأحساسه تعبيراً بعيداً . وفي هذه الحالة لا يعود إلى الواقع لاستلهامه والانطلاق منه ، بل ينطلق من هذا التراث ، ويستسلم لالهاماته ، من غير أن يكون ذلك نسخاً للترااث أو تقلیداً له . انه استلهام كاستلهام الواقع سواء سواء ، فالتراث في هذه الحالة نقلة انطلاق وغاية نزوع .

الثانية : عندما لا يستطيع الشاعر التعامل مع الدلالات الواقعية المباشرة . وهذه الطريقة نابعة من الغوف الرقابي ، فيعتقد الشاعر أنه بلجوئه إلى التراث الفالكلوري أو الأسطوري ، يصل إلى مبتناه من غير حرج ولا خوف . ولكن مثل هذا التجوؤ محفوف بالمزالق ، كالافتلال الفني ، أو التصور التعبيري ، أو المواربة التي تصل إلى حد المفوض ، أو اختيار دلالات من التراث بعيدة عن التلميح إلى الواقع الذي يريد الشاعر أن يتصدى له .

اما النزوع الفني نحو التراث الأسطوري والفالكلوري ، فهو عام ، على ما يبدو . الا أن نسبة بروز الفنية التراجية في أساليبنا الحديثة تختلف من شاعر إلى شاعر ، ولا أظن أن أحداً يمكن أن يزعم أن الناحية الفنية تتجدد عن العمل الشعري ذاته ، وأن الشاعر لا ينتبه إلى توفير جمالية فنية لشعره ، أثناء إندماجه بعمله . ان الشاعر لا ينسى لحظة واحدة أنه يجب السعي ، بشتى الوسائل ل توفير جمالية خاصة . وهذا ما سنعود إليه بعد قليل .

ان التراث الأسطوري والfolkloric ليس مستودعاً لحفظ تاريخ مجتمع ضارب في القدم فحسب ، وانما هو طريقة في التفكير والمعالجة الفنية . وحين يستلم الشاعر هذا التراث ، فإنه لا « ينقله » نقا ، بل يندفع في التعامل مع الكون والحياة ، وفق التنبيط الأسطوري الفولكلوري . ومع ذلك فإن نقل الأساطير ليس مرفوضاً اذا توافرت لجمالية معينة .

٤ - التراث الديني :

يمتلك الارث الديني سوانية اكروتية ، ولذلك يلعب دوراً على درجة كبيرة من الأهمية في الالهام الشعري . ومهما كانت سرعة النظرة التي تلقاها على أي شعر في العالم ، فإنها تعلمتنا على أن التراث الديني لابد من أن يطبل بطريقة أو باخرى ، بصراحة أو باستثار ، برموز أو بدلالات أخرى ... ولا يقتصر التراث الديني في مكتنوزه على دين واحد ، بل انك واجد تراثاً عالياً للدين . فالبوذوية والكونفوشية والزرادشتية واليهودية والمسيحية والاسلام ، بعد كل هذه الأحكاب التي مرت عليها ، تشكل تراثاً يتعصل ويختلط في بعض أقسامه ، وينفصل ويتمايز في أقسامه الأخرى . وبما أن التراث الديني يشتمل ، في نهاية الأمر ، على تجارب وخبرات انسانية ، فإنه يصبح بمثابة لاستلهامات ، واطاراً فيجاهرية التعبير الأدبي والفنى . وباستثناء خصوصيات دينية لدى بعض الشعراء ، فإن التراث الديني ملك مشاع . وان آدم وقابيل وماييل وحواري يوسف وابراهيم ، ومحمد المسيح ، وبودا ، وزارا ، ونوح وكل مايتعلق بهم ، من تفاحة آدم وحاماًة نوح العاملة فصن الزيتون ، حتى المراج والاسراء ، إنما تشكل مركبات انتلاغية لكتير من الأعمال الشعرية . ولا ننسى ما فعله أدونيس ، في أواخر أعماله الشعرية ، من لاستلهامات دينية في قصيده « اسماعيل » ، فلم يبرو قصة ، ولم يدع الى مدعى ، بل حقق مشرعاً عائشرياً ، على درجة كبيرة من الفنية .

ان التراث الديني يلعب دوره الهام والكبير في العديد من الميادين ، لذلك لا يقتصر الاستلهام الشعري على ناحية واحدة ، فاي ظاهرة دينية ، لها أكثر من دلالة ، فقد تكون نفسية واجتماعية وفنية ودينية معاً ، وقد تقل عن ذلك حتى تكتفي بواحدة . فالمراجع ، على سبيل المثال ، يتغطى التعم الدينى ، الى التعبير عن نزوع نفسى لدى الانسان ، الى اختراق عالم القلب ، انه التوق الى المعرفة مما كانت قداستها . وطريق الجلجلة ليس فقط واقعة دينية تاريخية ، بل له مرموزانسانى عميق . وكربلاء ليست فقط حادثة تاريخية ، وليس فقط حرباً دينية ، فقد انخلعت عن محدوديتها ، لتندو رمزاً انسانياً شمولياً ... وهكذا بحيث يمكن ان ندرج الكثير من الاحداث والأعلام والمحارق والمجائب ، تحت رموز ومدلولات انسانية عامة وشاملة .

وعندهما نقول التراث الديني ، فإننا لانقصد الثقافة الدينية . ان الثقافة ، بشكل عام ، لا تصلح للاستلهامات . أنها تدعم المشروع الشعري كثيراً ، ولكنها لاتسعها ،

ولاحتواها على كل شيء تقريراً ، فانهالا تلعمها يلعبه التراث الديني ، الذي ارتفع الى مستوى الشمولية ، وبات جزءاً من التراث الانساني . فالثقافة معرفة ، والتراث الديني حاث كبير من العواث الأخرى .

وعلى هذا ، لا تكون أمام شعر « ديني » كالذي شاهدناه في بدايات أي دين من الأديان ، وانما أيام شعر انساني فني عظيم ، مع أننا لا ننكر خطورة التعامل مع التراث الديني ، في الأحوال الشرقية المشحونة برواسب وحساسيات خطيرة . والأفضل أن يكون الاستلهام من تلك الأجزاء من التراث التي تشكل موقفاً شموليأً .

يختلف الشعراء في استلهام التراث الديني . ولا أدرى ان كان بعضهم تنتابه عاطفة دينية خاصة ، غير العاطفة الفنية ، أو الإنسانية الشاملة . والشعراء الذين تقصدتهم ، هم أولئك الشعراء الذين لم ينذروا أنفسهم لعمادة مقدسات الدين وألوهياته ، أولئك الذين تستولى عليهم العاطفة الفنية قبل أي عاطفة غيرها . ان حب الجمال ، في الفن الشعري ، لا يعرف عندهم ديناً من دون دين ، ولا يعبأ طرفاً من دون طرف آخر . ان الشفف الجمالي يندو لهم هداية ، وليس مطلية للدعائية . أما من دخلوا مشروعهم الشعري بيقينات دينية ، فلهم معنى آخر ، يختلف عما قلناه كل الاختلاف ، وان كان بعضهم يلتجأ الى نوع من المخالطة والمواربة والتحايل والزخرفة والتمويه ، للظهور بمنظور الشاعر « الانساني » الذي جعل همة انقاد البشرية جمام . وقد عرفت عصور المسيحية نوعاً من هؤلاء ، مثلما عرفت نوعاً من الشعراء الدينيين المتعصبين ، الذين جاهروا بتكفير كل من ليس على دينهم ، أو مولتهم . وعلى أي حال ، فإن التراث الديني لن يعطيك أكثر مما يأخذ منك ، الا اذا كان الشفف الجمالي مشعالك في السراديب المظلمة .

وقد جرت العادة ، في العصور التي سادتها النزعـة الدينـية ، ان يجردوا الشاعـرـ من شاعـريـته مجرد مـروـقـهـ من الدينـ ، او افتـاتهـ عليهـ ، او كـفـرهـ بهـ ، ولا يـنـصـفـ هـذاـ الشـاعـرـ الاـ فيماـ بـعـدـ . وبـالـعـكـسـ تـامـاماـ اـيـضاـ ، فـبعـضـ النـاسـ يـعـتـرـ التـصـليـ للـمعـتقـدـاتـ الـدـينـيـةـ فـتـعـاـ جـمـالـياـ فـنـيـاـ ، وـاستـلهـامـ تـلـكـ المـقـدـدـاتـ بـعـدـ عـنـ الـعـمـالـيـةـ الـفـنـيـةـ ، وـيدـخلـونـ مـصـطـلـحـاتـ منـ غـيرـ مـيـدانـ الشـعـرـ ، ليـحـكـمـواـ بـهـاـ عـلـىـ فـيـقـيـةـ لـاـ عـلـاقـةـ لـهـاـ بـهـاـ . وـمـنـ الـعـجـبـ انـ تـكـونـ الـقـصـيـلـةـ الـواـحـدـةـ نـهـاـ لـعـكـمـاـ مـتـنـاقـصـنـ كـلـ التـنـاقـصـ . وـلـكـنـ اـيـضاـ يـدـوـ انـ الـإـنـسـانـ ماـ يـزالـ مـرـتـهـاـ بـكـثـيرـ مـنـ التـرـاثـيـاتـ السـابـقـةـ مـنـ مـيـادـيـنـ غـيرـ الـمـيـدانـ الـذـيـ يـجـولـ فـيـهـ .

كـثـيرـ هيـ أـشـكـالـ الـاسـتـلهـامـاتـ الـدـينـيـةـ ، حتىـ أـنـ بـعـضـهـ لاـ يـقـفـ عـنـ حدـودـ الدـينـ وـمـرـامـيـزـهـ الـعـرـيفـةـ بـلـ يـتـمـسـكـ بـطـائـفـتـهـ وـمـذـهـبـهـ ، مـثـلـ اـيـلـيـوتـ ، حيثـ يـسـتـلـمـ أـدقـ منـظـورـاتـ الـكـثـلـيـكـ ، مـنـطـلـقاـ مـنـهـاـ فـيـ رـيـادـةـ فـنـيـةـ أـخـاذـةـ . وـنـعـتـقـدـ أـنـ مـثـلـ هـذـهـ الـاسـتـلهـامـاتـ لـيـسـ مـصـادـةـ ، وـلـاـ عـبـثـاـ . اـنـ الشـاعـرـ فـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ ، يـرـىـ مـوـقـعـهـ مـنـسـجـمـاـ مـعـ الـمـوـقـعـ الـذـيـ يـسـتـلـمـهـ ، وـيـتـمـ التـماـيـزـ بـيـنـ الـمـوقـفـيـنـ ، فـيـ عـقـمـ ذـاتـيـ بـعـدـ الـأـغـوارـ فـيـ نـفـسـ الشـاعـرـ . وـمـثـلـ

هذا لن يؤدي الا الى موقف شعري ، فالشعر، ان كان شعرأ حقاً ، يمتلك أناامل سحرية ، يحول كل شيء ، مهما كان تافهاً ، الى مصلحته، فكم بالحرى تلك التجارب الانسانية الدينية المريقة :

٥ - التراث الشعري اللغوي :

وهو في جذوره التراث الأدبي الحقيقي، انه التراث الذي قام بالدور الأول في خلق الشاعر . ان الشاعر يفتح عينيه على هذا التراث ، لا ليوغل فيه ، بل ليتعلم كيف به يوغل في شعر خاص . وضمن هذا الاستيعاب التراصي ، يبدأ الشاعر في بناء شخصيته ، ويزعمه أنه ذو كيان شعري مستقل . وقد أجريت « دردشة » عابرة ، مع أربعة برام ، ادعوا جميعهم ولا استثناء ، أن شعرهم يتمتع بشخصية مستقلة ، ولا علاقة له بالتراث السابق . اطلعت على بعض أشعارهم ، فألفيت معظمها مرتبطة بالتراث الشعري الحديث ، في حين أن القليل منها يستلهم ، أو بالأحرى يقتلد التراث القديم . وينشا وهم الاستقلالية من كون الشاعر ناظماً للشعر . فطالما أنه ينظمه فهو ملكه ، له استقلاليته الخاصة . ولا يستتفق الشاعر من غفوة هذا الوهم الا بعد انصرام فترة غير قصيرة . ان أي شاعر ، كائناً من كان ، ينشأ ويتحول ضمن « قفص » التراث الشعري اللغوي . ومثل هذا التجزء يوهنه بعريته . انه يتحول من تراث شاعر الى آخر ، وان كان معظم المبدئين يميلون الى تفضيل شاعر بيته . وقد لاحظت أن القليل جداً من يعترف بحقيقة ميله الى هذا الشاعر او ذاك . ويبدو أن شيوخ كلمة « العدالة » في هذه الأيام ، جعلت معظم التجولين في الأقصاص ، يدعون طلاقتهم في الحداثة .

ولكن في هذا العصر ، يبدو سيراً تحديد التراث الشعري اللغوي ، فلم يعد الشعر الوطني (وأقصد بالوطني هنا شعر اللغة الأم) ذاك التراث المصنى ، فاتساع وسائل الاتصال ، وظهور وسائل الاعلام الضخمة ، وحملّ الترجمة من هذه اللغة الى تلك ، والعكس ، قد وسع من مفهوم التراث الشعري اللغوي . ان المؤثرات « العالمية » (ونقصد بالعالمية هنا شعر اللغات غير الأم) باتت تستهوي الأفندية ، اذ يجد فيها المبتدئ روحًا جديدة غير مألوفة ، مثلما يجد فيها فرصة للادعاء أنه ظاهر الدليل من التراث الذي ينتمي اليه . وقد كان للشعر الانكليزي تأثير قوي في كل أداب العالم ، وما هو الشعر الإسباني الآن يثبت فاعليته في هذا المجال . ولكن لا ننكر أن بعض الأقطار أعلاها كباراً كان لهم تأثير واسع الطيف ، وبعض شعراً فرنسيـاً ، وبعض شعراً الروسـاً .

والتي نعتقد ، أن مثل هذه التأثيرات في طريقها الى الاتساع والعمق ، نظر الازيد من الاقبال على اللغات الأجنبية ، ولازدياد الأدب المترجم . ولا شك أن الاطلاع على الشعر من مصادره الفضل من الاطلاع على المترجمات .

يتم استيحاء التراث الشعري اللغوي ، عن طريق استعارة موقف شعري لغوي ، له نفاذ في عمق نفسية الشاعر ، ويتمتع بجمالية أخاذة . وبالتدريج تتم عملية نقل الملكية . ومثل هذه العملية تسير ، في الأغلب على النحو التالي : يمسك الشاعر بالموقف ، ثم يكتئنه

إلى أدق درجات التكثيف فحين يصل إلى أصفر ذررة من الكثافة، يعود القهقري، ولكن بطريقة أخرى، حيث يبني على هذه الذرة موقفاً خاصاً به، يجعل الكثير من معالم فنه وشخصه، وإن تفاوتت الدرجات بين شاعر وأخر، فيضمهم ينماه في الموقف على حساب ذاتيته، وبضمهم ينماه في الموقف ليجر هذا الموقف نحو ذاتيته، فنطوي الشخصية عندهن طفانياً شديداً، من غير أن يكون ذلك بالضرورة على حساب فنية المشروع الشعري.

ويتم الاعتراف بنقل الملكة هذه، حين يثبت الناقل قدرته على تقديم ذاك الجزع، بطريقة مختلفة عن الهيكلية العامة التي كان يشنل دوراً ما فيها. وكثيراً ما نسمع أن زيداً من الناس، ليس بشاعر، لأنه استلهم هذه الناحية أو تلك من الأدب العربي، أو غير العربي، ويمترون ما جاء به مفتعلة، مع أن الحقيقة أن الشاعر حين يتوجه بناحية من التواхи، إنما يفعل ذلك لأنه وجدي فيما يهفو إليه شيئاً من نفسه. ولذلك يقوم بنقل الملكة.

يضاف إلى ذلك أن الأدب لا يأتي هكذا، مجردأ ، مطلقاً ، انه يدخل أبوابنا بثوب لغوي واضح ، لهذا الثوب اللغوي ايقاع خاص ، يترك راسباً كبيراً في النفس ، ومقاييساً خاصاً بايقاعه في الأذن . وخير دليل على ذلك ، إننا في بعض الأحيان ، نعطي بفكرة ، نظنها طريقة نادرة ، ونسرع إلى التعبير عنها، فنلاحظ أن قسماً كبيراً من التعبير اللغوي ، قد تسرب إلى لفتنا من لغة غيرنا ، شرقية أو غربية لا فرق ، فنروح نعبر عن فكرتنا بثوب من غيرنا . فعلى أي شيء يدل هذا ؟ انه يدل :

أ - على أن الفكرة مستلهمة من الإيقاع اللغوي المختبئ في لا وعينا . فكثير من الأفكار تخطر على البال ، بشكل فجاني ، فلا نعرف في بادئ الأمر من أين انبعاثت ، ولا كيف تفجرت . وحين نباشر عملية التعبير اللغوي، نلاحظ أننا نلبس الفكرة ثوباً مستعاراً . وما نظن أن أحداً قادر على ضبط الحدود بين الوعي واللاوعي ، في هذا المجال .

ب - على أن الفكرة لصيقة بايقاع لغوي معين . إنها لا تنطبق عليه كل الانطباق، ولكنها تتداخل معه إلى هذه الدرجة أو تلك . وحين نباشر التعبير عنها نجد أنفسنا أمام ثوب لغوي محير ، فلا هو مطابق لل فكرة ، ولا هو يجتنب عنها ذلك الجنف الذي يجعلنا نهمله ونتحيه . ونفع في ارتباك ملحوظ . فالفكرة بعد تجسدها، ليست هي ذاتها الفكرة التي كانت تجول في أعماقنا . ان هناك شيئاً ما ينقضها . وأمام هذه المادلة المسيرة ، إما أن نقوم بتعديل الفكرة ، أو نقوم بتعديل الثوب اللغوي ، بطريقة أو بأخرى . ولكن بالنتيجة نظل غير قانعين بأن ما جرى التعبير عنه ، هو ذاته ما كنا نود التعبير عنه . وأظن أن قولتهم الشهيرة « المعنى في قلب الشاعر » تشتمل من بين ما تشتمل على هذه الناحية التي شرحناها ، وكثيراً ما نسمع صيحات بعض الأدباء « أنا لم أقصد ذلك بل قصدت ... ». وان دل هذا على شيء ، فنانما يدل على أن الخلل الناجم بين الفكرة والثوب اللغوي ، يلعب دوراً كبيراً في هذه الناحية ، اذ مهما كان الشاعر يلعب لمبته الفنية ، فإنه لا يريد ، ضمناً على الأقل ، الا يكون مفهوماً من قبل قرائه . ان الشاعر يحب الرموز ،

ولكنه يكره الألفاظ . ولا نظن أن شاعرًا يرضى أن يغيب عن ذهن الناس بسبب غموضه والغازية .

ج - على أن الفكرة مصوغة من عدة ايقاعات لغوية ، فقد تتضاد ايقاعات لغوية في ابراز فكرة أو موقف أو صورة . وليس من الضروري أن تكون هذه الايقاعات متساوية، فقد تكون ضدية ، أو متباعدة . وهنا تأتي مسألة التعبير ، لنجد أنفسنا أمام توليفة لغوية تنسق بالجدة ، اذا استطاعت أن تنقل ما في نفوسنا تماماً .

★ ★ ★

أتينا على أهم تجليات التراث ، وليس عليها جميئاً . ومن هذه التجليات نجد أننا محاطون بالتراث ، من جميع الجهات تقريباً . ويكفي أن ندقق فيما يسمونه « اللغة الأم » ، اللغة الوطنية الشعبية (Vernacular) حتى ندرك أي خضم تراشى نحن فيه . وحين نتكلّم عن العدائة ، لا بد أن نضع في حسباننا هذه المسالة جيداً . فالحداثة ، مهما ادعينا من أمرها ، تظل ضمن نطاق معين . انهالا تستطيع التخلص من الكثير من التجليات التراثية . ان كل ما يمكن ادعاؤه ، أن الحداثة تشغل حيزاً ما ، في رقعة الشعر . أما العين الأكبر فهو للتراث .

ولا شك أننا نقع في وهم العدائة ، اذا اعتقدنا أن الوقوف في الصفة الأخرى يعني ما يعنيه من مفهوم العدائة . فمتناقضـة التراث أو الوقوف موقفاً ضدياً منه ، أو اعادة تفسيره ، أو التركيز على الجوانب القلقة والفاوضة ... لا تقدم للحداثة إلا مجالاً ضيقاً . ان الموقف السايقة من التراث تظل في تلك التراث واستلهامه ، ونصيبها في ذلك يفوق نصيب الحداثة . وكثيراً ما نسمع بادعاء العدائة لدى من ظهرت لديهم هجومات حادة نزقة ضد التراث . ان المرء ، في مثل هذه الحالة ، يضطر الى التوقف طويلاً لقرز الخط الذي أصابته الحداثة في هذا المجال .

وبناء على ذلك ، فإن « القديم » ، وليس التراث وحده ، ولا « الكلاسيكية » وحدها ، يلعب دوراً كبيراً جداً في مسألة الابداع الأدبي . ان الالتفات الى القديم ، من آثار وأماكن وشخصيات وأحداث تاريخية أو موهومة ، وغير ذلك من الأمور التي أتبنا على ذكرها ، والتي لم نأت على ذكرها ، ليس سمة للمذهب الكلاسيكي الذي ساد أوروبا فقط ، بل انه سمة لمعظم المذاهب الأدبية ، من رومانسية ورمزية وسريالية . وحتى الواقعيون يجدون أنفسهم ، في شعرهم ورواياتهم ، عن قصد أم غير قصد ، في أماكن عتيقة ، أو يذكرون شخصيات عريقة ، أو يستعينون حادثة من الأزمان السحيقة .

ولا يقتصر التعلق بالقديم على الأدب والأدباء والشعراء ، بل انه على ما يبدو نزعة نفسية واجتماعية ففي منطقنا تشتت كتيسة على الطراز الحديث ، جميلة الشكل ، واسنة البهو ، عالية السقف ، بدبيعة التكوين ، مذبحها عالٌ وصورها مرسومة بدقة فائقة ، وهي صورة جديدة كل الجدة . أما الكتيسة القديمة ، فسقطها تراجي

وسقطها منخفض ، وجدرانها غير مستقيمة تماماً . في زواياها الكثير من العفر، والستونو استعمرا أخشاب سقفها ، وسعت في شقوق الجدران فراغ الأفاغي ، أما أماتها فتنشط في ساج الساحة الكبيرة . وقد وقعت عدة حوادث أليمة من لدن أفعى أو سقوط حجر، أو تمشر كهل . ولكن لم يمت أحد من المصابين بتلك الأحداث . وهذا ما جعل للكنيسة القديمة صفة عجائبية . وبعد اكتمال الكنيسة الجديدة، دشنَت باحتفال كبير . ولكن بعد ذلك الاحتفال اضطر الغوري إلى مجازة أهل المنطقة واقامة القدس في الكنيسة المتعية ، لأن معظمهم رفض الذهاب أيام الأحد إلى الكنيسة الجديدة وهجر القديمة . وحتى اليوم ، وبعد ربع قرن تقريباً ، ما يزال الناس على عادتهم ، لا يتبركون إلا من الكنيسة القديمة ، وإن كانوا الآن يقيمون الاحتفالات والطلقوس في الكنيسة الجديدة . وقد خفت نوعاً ما عجائبة الكنيسة القديمة .

وقد لاحظت أن السكان لا يفرمون بالقديم الديني ، بل بكل قديم . والأماكن المحببة لديهم هي تلك الغيران والكهوف المتعية ، التي يصفى عليها عتقها مهابة وروعة خاصة . ويتحدون بقصص عن لجوء الناس والوحوش إلى هذه الأماكن . وكانت الوحوش إذا أتوا وجدت إنساناً قد سبقها ، أنسنته وأنست به . وسمعت بعض الأقاوميين التي تدور حول بائع زيت داهنه عاصفة ثلوجية ، فمات جحشه ، فحمل زيته وأوى إلى المزاره . وبعد قليل داهنه زيت ، ولا مفر أمامه ، فاستسلم للذئب ، واعتقد أن ذيئاً جائعاً ، في ليلة عاصفة ، لن يوفر فريسة سائفة . لكن الذئب ، الذي يخاف هو الآخر من بائع الزيت أول الأمر ، فلما رأه مستسلماً أنس به ، مما جمل بائع الزيت يبحث له عن طعام ، فشاركه طعامه .

ويمكن أن نوسع حكمنا ليشمل كل الأماكن المظلمة والمقلوبة ، والوديان ، والغابات الكثيفة والأدغال . في حين أن الأماكن المنكشفة والواضحة ، والبيوت الحديثة لا تعنى شيئاً أبداً . وقد حاولت جمع بعض العكايات عن جبّانة (مقبرة) القرية ، فسجلت أكثر من خمسين حكاية ، بينما حقيقة قريبة من الجبّانة ، ولكنها بسيطة ومنسقة ، والشمس لا تتركها من الصباح إلى المساء ، لم يذكر أحد أي حكاية عنها .

إذا لم يكن ثمة ما ينقض كلامنا ، أمكننا القول إن القديم يقوم بعملية الهام ، لا لتاريخيته وإنما لعنوشه وعدم اكتشافه تماماً للناس ، أي لامتلاكه سرانية منفلقة ... لماذا الليل يخيفنا والنهار يؤنسنا ، مع أننا نكون في مكان واحد ليس فيه أي جديد؟ لماذا الأدغال والكهوف ومنعرجات الجبال والوديان السحرية ، تدخل الروعة في نفوسنا ، في حين لا نشعر بشيء من هذا في السهل والنبوسط والحقيقة والعقل ؟ لماذا ساحة الكنيسة تخيفنا ، وساحة القرية تؤنسنا؟ لماذا كل هذه الغشية مع أننا ذوي عقول « علمية » ، والسيطرة البشرية على الحيوانات الضاربة باتت من الشدة بحيث لم يمد في المنطقه أي حيوان ضار ؟

مثل هذا الالتفات إلى « القديم » و « الغامض » ، وكل قديم غامض بعد ذاته ، جعل القديم مركز اشعاع ابداعي لا يجارى . ورغم كل ادعاماتنا المتنافعة بالعدائية ، يظل

القديم ركتاً أساسياً . ولكن أي قدّيم هذا؟ هل ما يبعد عننا مئات السنين ، لم آلفها ؟ ان بعض المبتكرات والمخترعات الحديثة ، يزيد عمرها على مئتي عام ، كالقاطرة مثلاً . ومع ذلك فان قدمها الزمني هذا لم يرقها إلى درجة كهف أحدهه انهيار قبل عامين فقط . . . ترى لماذا ؟

ربما سولت لنا أنفسنا تعليل ذلك بالقول ان القاطرة واضحة ، والكهف غامض مظلم ، أو ان القاطرة من صنعتنا ، والكهف من صنع الطبيعة . الا أن مثل هذا التعليل يهافت حين نجد السيف ، وهو من صنع اليابانية أيضاً ، مستلهمًا في الشعر ، على حين لم يذكر أحد الصاروخ ، الذي فيه من العجائبية أضعاف ما في السيف والكهف . فلا نظن ان الأمر مرتبط بصنعتنا أو صنع الطبيعة .

ليس هذا التعليل مقبولاً ، ويمكن أن نمدّ تعاليل أخرى أيضاً غير مقبولة . فما السر الكامن وراء « ابداعية » القديم ، وخبوا أي ابداعية في الأشياء الحديثة ، على الرغم من أن بعضها يضاهي القديم في السرائية والغموض ، والجوانبية ، لدى الشعرا على الأقل ، لضآل اطلاعاتهم العلمية ؟

لتراجع قليلاً الى الوراء ، وهذا « القليل » يقارب المرحلة الأولى لظهور الانسان ، أي حوالي نصف مليون سنة فقط ، يومها لم يكن يقطن الجزر البريطانية أكثر من مئتي نسمة . في ذلك الزمان كان الاتجاه قد حسم . ان ما في الخارج ترك ميسمه في التركيب البنيوي للانسان . المعلومات الأساسية في الخارج انطبعت في شيفرة الغلبة ، وتعدد طريق كل نوع من الأنواع الحية . ان الماعز أو الضأن الذي عمره شهر فقط يهرب من وجه الذئب ، بينما لا يهرب من الكلب (اذا افترضنا ان الكلاب كانت مدجحة في تلك الأيام) . وباتكمال البنية البسيطة للانسان ، وهو بنيان لا يختلف كثيراً أبداً عن بنيان الانسان العالمي ، كانت البيئة قد دخلت الجسد البشري ، او بالأحرى حتى لا نسيء التعبير نقول كانت البيئة قد فرغت من تكوين العصب البشري ، الذي احتفظ بكل الانطباعات عن البيئة . فمثلاً الخوف من الطعام كان ضروري للانسان ، فانتطبع فيه هذا الخوف . واليوم نعيش في المدن آمنين مطمئنين . ولكن هبأنك في شارع تعرف معالمه كما تعرف قوافي القصيدة ، وانقطع التيار الكهربائي فجأة ، ولم يبق متصلة بك سوى الأصوات المختلفة المتعددة . انك تشعر فجأة بت نوع من الخوف والخشية على الرغم من يقينك المؤكد من الشارع . من أين جاءك هذا الخوف ؟

ودرجة الخوف هذه تتضاعف كثيراً في بقية الأماكن كالاقبة والمقابر والكهوف والغابات ، منها كانت وسائل الأمان متوفرة .

ورثنا الكثير من هؤلاء الأسلاف ، ورثنا الخوف من المرتفعات (اكروفوبيا) والخوف من الأعماق (الباثوفوبيا) والخوف من الأماكن المفتوحة (الأغورافوبيا) والخوف من الأماكن المغلقة (الكوسترافوبيا) . بيد أن هذه التركلم تقسم بين الوراثة قسمة متساوية ، وهذا يرجع الى قوانين الوراثة ، تلك القوانين الشائكة التي يعكمها ضدان متتابدان :

الضرورة والمصادفة . فليس من الضورياليومأن يصابفرد بالاكتروفوبيا أوالبايثوفوبيا أو الأغورافوبيا أو الكلوسترافوبيا أو أي خوف آخر ، بالنسبة ذاتها التي يصاب بها فرد آخر، فالنسب مختلفة ومتباينة . واللاحظ أن ثمة نوعاً من التوازن ، فمن لا يخاف من المرتفعات يخاف من الأعماق والمكس بالعكس، وذلك بحسب نسب الوراثات التي يمتلكها ، والتي كانت من نصيبه .

ومثلاً ورثنا مثل هذه المخاوف بحسب متفاوتة بين فرد وأخر ، ورثنا أيضاً التعلق بالقديم وتقديسه ، وإن لم يكن التعلق لتقديسه فلاحترامه أو العنين اليه أو الاعجاب به، أو ما شئت من تصنيفات هذه الأنواع من التعلق . هذه الالتفاتة إلى الوراء ليست كالتفاتة أورفيوس . إنها التفاتة ضرورية لاستمرارية الحياة وكينونة الإنسان . وحتى نتأكد من ذلك نلجم إلى الافتراضات . لنفرض أن كائناً ما لم يرث هذا التعلق بالماضي . ماذا يتربّ على ذلك ؟ انه عندئذ لا يعرف سوى نفسه ، ويغدو منبتاً عن كل ما يقف وراءه . انه لن يتعلّق بأمه وأبيه ولا بجده وذويه ، ولا يشعر تجاههم بأي عاطفة . ولو عمنا ذلك على أفراد النوع ، لعكنا على هذا النوع بالانقراض ، لأن فقدان هذا التعلق يعني تماماً دخول أفراد النوع بعضهم مع بعض في صراع مميت ، لن يبقى على أي فرد . وسوف الفت نظر القارئ إلى أن بعض الأنواع قد انقرضت بسبب فقدان مورثة التعلق بالماضي ، مثل الديناصور والماموت . ويمكن أن نجد حتى اليوم ، بعض الظواهر التي تدل على فقدان هذه المورثة . للاحظ القطة . تجد بعضها رؤوماً على أبنائه ، ولكن أحياناً نلاحظ هرة تلتهم أبناءها بمجرد أن ترى النور . إن الهرة التي تلتهم أبناءها فور ولادتهم هي الهرة التي فقدت مورثة التعلق بالماضي . ومن جهة أخرى نلاحظ لدى بعض أنواع الكائنات بروز هذه المورثة إلى درجة كبيرة ، فالنحله تعرف زميلتها التي تعيش معها في خلية واحدة . والنملة تعرف صديقتها في الوكر الواحد . وكل مجموعة تدافع عن أفرادها ضد المجموعات الأخرى دفاعاً مميتاً . فإذا افترضنا أن مثل هذه المورثة قد تلاشت من النحل أو النمل ، فإن مثل هذه الأنواع سوف تتلاشي بعد جيل واحد فقط . إن أي انتبات عن الماضي يعني فقدان كل المعلومات والمعارف السابقة التي يورثها الجيل السابق للجيل اللاحق . والويل للنوع الذي لا يتم فيه مثل هذا التوريث . انه يحكم على نفسه بالدمار . ان فقدان هذه المورثة يعني فقدان كل ما يصلنا بالماضي ، اذ يموت كل ماض ولا يعود يعرّك فيما اي شفف او تملق او حنين او شفقة او اعجاب ... ان الماضي لا يعود يعني لدينا اي شيء .

يلاحظ القارئ أننا في أدبياتنا نربط ربطاً محكماً بين الهجرة والعنين . ولعل أولى سمات أدبنا المهاجر ذلك العنين الفياض الذي يتصدر كل الانتاج الأدبي المهاجر تقربياً . وإذا كان هذا العنين قد ظهر لدى العرب المهاجرين ، بمثل هذه الشدة والغوران ، فإنه لم يظهر لدى غيرهم من مهاجري الشعوب الأخرى . فالمهاجرون في الأمريكتين ليسوا عرباً فقط . انهم من جميع الأجناس . ومع ذلك لم تسمع نسمة العنين تصدح في انتاجهم الأدبي . ويبعد أن العرب ما زالوا يحتفظون بمورثة التعلق بالماضي أكثر من غيرهم ، فهم

لم يندمجو في المجتمعات الجديدة ، بالسرعة التي اندمج فيها غيرهم ، ولا شك أن للأجيال اللاحقة في المهاجر قمة غير هذه القمة . ولكن غير العرب سرعن ما اندمجنوا في المجتمعات الجديدة ولم يعد وطنهم يعني لديهم شيئاً . وقد عرفت شخصياً بعض المهاجرين العرب ، وهم قلة قليلة جداً ، لم يعد وطنهم يعني لهم ، بقدر ما يهمهم تيسير أمورهم العاجلة . إنهم لا يشعرون تجاه وطنهم بشيء من العنين أو التعلق ، ولا يتواصلون حتى مع أقرب أقربائهم . ولا شك أن توالي الأجيال سيجعل هذه المورثة من جملة الموراثات المشبطة ، في حين تنشط بالمقابل موراثات أخرى .

على الرغم من النقاش الدائر حول الصفات المكتسبة والصفات المورثة ، فإنه بات ثابتاً أن ما ينتقل ، ليس فقط المورثة ، بل المكتسبة أيضاً ، شريطة أن تكون المكتسبة ذات نفع مباشر ، أي أن لها وظيفة ضرورية . فلو قلمنا أذناب الفئران لعشرين جيلاً ، لجاء العجل العادي والمشرون بأذناب أذناب للذنب وظيفة ضرورية . ولكن أحياناً نجد أن المكتسبة يتضمن مثل المورث . فالبقرة على سبيل المثال حيوان نباتي ، ولكنها حالما تضع تسرع إلى الشيمية وتلتقطها . وسوى التهاب الشيمية عقب الوضع ، لاتأكل أي شيء لعلمي . والسبب في ذلك يرجع إلى أنها ، في قديم الزمان ، كانت تضع ولا تأكل الشيمية ، فتترعن هذه الشيمية ، فتشتم الوحش الرائحة ، فتسعى نحوها وتكون النتيجة افتراسها وافتراض رضيعها ، ومع الزمن صارت البقرة تأكل الشيمية لتامن غزو الضواري ، وبذلك حافظت على نوعها . وعلى الرغم من مرور أجيال ، والفترات تربى في مكان مضمون وفي ظواهر مدرستة صحياً ، فإنها ما تزال تسرع إلى التهاب الشيمية ، إن لم يبعد عنها الطبيب البيطري ويتخلص منها . أما التساؤل فيما إذا كانت هذه الصفة ستستتر إلى أبد الآبدية فلا أظن الإجابة سهلة ، ولكن الأرجح أن تتلاشى وتزول ، أما متى؟ فلا أحديعلم .

* * *

ولكن إذا كان الأمر على النحو الذي رسمنا ، فإن التقدم يصبح مستحيلاً ، ويفندو الحديث عن الجديد من نافلة القول . وبما أن التقدم حاصل وبما أن الجديد معايناً ، وبما أن المسيرة تتخططاً تصاعدياً ، بات من اللازم الاقرار بالثنائية الضدية ، التي اعتمدنا عليها في الفصلين الخامس والسادس . فالي جانب هذا التزوع إلى القديم ثمة نزوع إلى الجديد ، حب مغامرة ، محاولة للتخلص من روتين الموروث . وهذا أمر يسهل اثباته ، باخذ عينة من الناس ، فتجد إلى جانب الرجل القنوع رجالاً طموحاً لا يستقر على حال ، وإلى جانب المحافظ ، من يتبرم من السكون والرتابة . بل إنك واجد شعوباً يأسراها تميل إلى المحافظة في بعض النواحي . إن الانكلزيز - مثلاً - من بين خلق الله جميعاً، يميلون إلى المحافظة الشديدة . وهذا أمر يات من المسلم به . أما الفرنسيون فاصحاح نزوع تعجيدي ، بصورة لا تقاد تصدق . فمنذ الستينيات وحتى اليوم عشرت على أكثر من ستة اتجاهات متميزة في النقد الأدبي ، الذي أطلق على نفسه النقد الحديث . والاتجاه البنوي وحده يشتمل على العديد من التيارات التي يلفت حد التضارب . وقد يكون الأمر أكثر مما أشرت ، اذلات توافق لدى الأديبيات الكاملة ، التي أقرأ عنها ولا أقرأ نصوصها . ويمكن أن نصنف الشعوب الشرقية عامة أنها شعوب محافظة .

ولا يذهبون بنا الاعتقاد الى حد حصر المحافظة والتجدد ضمن نطاق الأدب والبèبة الأسلوب . ان القضية أبعد من ذلك بكثير . إنها تمتد الى الفنون التشكيلية والثقافة والفك والأيديولوجيا الفلسفية . ومن اطراف المذاهب التي اطلعت عليها في الفن والأدب ، مذهب « الكلوكوتروس » في يوغسلافيا ، وقد قابلت بعض أنصاره في بلغراد ، وشرجوا لمذهبهم ، او بالآخرى حركتهم التي تقوم على رفض كل ما هو قديم اطلاقاً ، وعلى تحطيم الحدود بين الفنون ، ففي لوحة واحدة تجد الرسم والنحت والأدب ، ويستخدمون الوسائل السمعية في الشعر الى درجة بعيدة . وقد تمت توزع التجدد فتشمل السلوك الاجتماعي . وفي فرنسا ، كما في كثير من الأقسام الأوروبية ، آجيال جديدة ، ت نحو في السلوك الاجتماعي منحى جديداً ، مخالفًا لكل الأعراف والتقاليد .

وقد عكست الأساطير الثانية الضدية التي تمتلكها الجبلة البشرية . ويمثل الإله الروماني جانوس هذه الطبيعة الثانية ، فهو إله ذو وجهين ، الأول ينظر الى الماضي والثاني ينظر الى المستقبل . وقد منحه هذه الطبيعة الإله ساتورن مكافأة له على استقباله أيام حين طردته الإلهة من السماء . ولو تفحصنا المذاهب والأديان والفلسفات والمدارس الفكرية لوجدناها جميعاً تقريباً يوجه جانوس . ان كل مذهب ، أو كل دين ، أو كل فلسفة ، أو كل متزع يدعى التكامل ، يحاول اقناعنا أنه السنة الطبيعية التي تسير عليها البشرية منذ بدايتها ، ولذلك فإن صورة المستقبل لن تكون الا كما يرسمها هو . فالدين المسيحي على سبيل المثال . يرجع الى أدم . والمستقبل الذي ينتظر البشرية هو المستقبل الذي يرسمه هذا الدين . وكل انقسام في هذا الدين أو كل تجديد ، مضطرب بالتألي أن يثبت الدين البعدين في دعوته .

والملاحظ أن المذاهب التي لا ت نحو هذا المعنى ، لا تصمد كثيراً ، وغالباً ما تتبع إلى « تقلية » عابرة . فالحركة الهببية حركة رافضة ، كانت موجتها أن تعطى عالمياً ، ولكنها سرعان ما تراجعت ، نتيجة عدم تمكين جذورها في الماضي ، مما أفقدتها المراقة . والناس دائماً يسعون الى الأصول الغريبة قبل سماعهم الى قبول الموجة الرافضة .

* * *

بعد هذا الفاصل الاعتراضي ، نرجع الى موضوعنا الأساسي ، ونتساءل: هل الأشياء القديمة جميلة بعد ذاتها ؟

لا شك أن بعض الأشياء التي توافت فيها عناصر الفن تحوز قسطاً وفيراً من الجمال ، فالآليادة مثلاً جميلة بذاتها ، لما شتملت عليه من فن ملحمي أخاذ . يضاف الى ذلك أن قانون الندرة يلعب دوراً كبيراً في هذه الناحية . فلو افترضنا أن الفن الملحمي استمر – وهذا شبه مستحيل – هل تتعقظ الآليادة بمثل هذا البريق الأخاذ ؟ على أي حال ، ليست الندرة ذاتها بعيدة عن الفن .

ولكن ثمة أشياء لم يتدخل الإنسان في خلقها ، كالتي أشرنا الى بعضها ، مثل الغابات والأنهار والكهوف . هل هي جميلة لعراقتها؟ لا نظن ذلك ، ففي هذا العصر التكنولوجي يمكن خلق أشكال في الطبيعة اوفي كمالاً وجمالاً من الأشياء التي ظلت بعيدة عن ملمس

الانسان . وقد يقال ان ما ينتجه ، او ما يفعله الانسان في الطبيعة مصنوع . ومهما كان الجمال مصنوعا ، فإنه يظل أدنى من الجمال الطبيعي . ويمكن الرد على ذلك بأن الانسان في هذا العصر بات قادرا على جعل المصنوع يبدو طبيعيا الى أبعد حد . ولكن أيضا عندما نقوم نحن بتقديم انتاج ادبي عن اشياء قديمة ، او حتى عن اشياء حديثة ، انا نخلق جمالا صناعيا ، الى هذه الدرجة او تلك . ومع ذلك تشتهر الاثار الادبية ، ويشغف الناس بها ، أكثر مما يشققون بما تحدث عنه .

ولكن لو دققنا قليلا ، للاحظنا أن « جمالية » ، الأشياء القديمة نابعة من تركيبتنا البشري ، فتعم بما فطرنا عليه من توق الى الماضي ، وشفف بكل ما هو قديم ، نضفي القيم الجمالية ، بل نكاد أحيانا نحصرها ، بذلك الماضي المتلخص بنفوسنا والمسطير على عواطفنا . كما أن جمالية الجديد تعذينا ، وان لم يكن بالقدر الذي تعذبنا جمالية الآتيكا .

لكن تلك الفعلة التي فطرنا عليها ، والتي تشتمل على الثنائية الضدية : التعلق بالقديم والعجب بالجديد ، عبارة عن نسب ومقادير تختلف من شخص الى آخر . او اذا أردنا التحدث بلغة العلم الحديث ، قلنا ان الصفات (المورثة أو المكتسبة) لا تتجلى بدرجة واحدة لدى جميع الناس ، وليس لها تلك الفاعالية الموحدة ، بحيث يتساوى جميع الناس في الاستجابة لها . وينعكس ذلك في الواقع التي يتخذها الأفراد من مسألة القديم والجديد ، مثلما يختلفون في طول القامة . ومن هنا لا يمكن ان نضع دستورا حتميا . فما تحدثنا عنه يختلف بحسب الظروف والبيئات والضرورات التي تواجه الأفراد ، وبالتالي يختلف باختلاف الاستجابات التي يربد بها الأفراد على تلك العوامل والمؤثرات . فقد نمر في مرحلة يسودها التذمر العام من القديم ، او المكس . وقد نمر في مرحلة يحدث فيها نوع من التوازن ، فنجدها الطرفين يتطرفان : حركة شعرية تجدیدية متداة ، وحركة شعرية تقليدية متشددة .

ان مثل هذا الطرح قد يرى قدم الوعي الفلسفى تقريرا ، ففي المذاهب والمدارس اليونانية نجد الخلاف شديدا حول مسألة الثابت والتغير ، والقيم الجمالية ، والتقليد والتجدد . ومن الفريب حقا أن يطرح فيلسوف مثل الكاساغوراس قضية « الدرة » التي تشتمل في تكوينها على كل العناصر الموجودة في الكون ، وحين تنشط عناصر معينة يحدث التغير ، ويكون هذا التغير مرتبطا بطبيعة العناصر السائدة ، فإذا خُلِّقت هذه العناصر لسبب أو آخر ، تنشط عناصر أخرى ، وهدمت العناصر التي كانت من قبل ناشطة ، فيتم التغير من جديد ، لأن الدرة في تفاعل ذاتي من جهة ، وفي تفاعل مع الكون من جهة ثانية ، وهذا ما يجعل التغير محتوما . وعندما تغير فاعالية العناصر بحيث تنشط عناصر معينة ، تتغير نظرية الانسان تبعا لتلك العناصر الناشطة . ولو استبدلنا « الدرة » الانكاساغوراسية بالغلية ، و « عناصر » تلك الدرة بالموراثات ، لما تغير شيء من حيث النظرة ، وان كان الأمر مختلفا بينه وبين العلم الحديث ، الذي يتغلغل أكثر فأكثر في دقائق حياتنا ، ويفسر لنا ما كان يعتبر سحرا خالصا . كما يفسر لنا ما كان عرضة للأخذ والرد والتاویل . ويمكن أن نشير في هذا الصدد الى امكانية تفسير تعلق الآباء بالأبناء تفسيرا مقنعا ، من غير اللجوء

الى عقدة أوديب أو عقدة اليكترا . وليست عودة أوديب الى وطنه الا استجابة للعنين الى الماضي ، الى الجذور ، كما ان انتقام اليكترياليس الا تمسكا بالجذور التي لا تريد ان تتخلى عنها . واذا كنا نعتمد على هاتين المقدتين ، او على غيرهما من المقد ، من اجل تفسير التعلق بالماضي ، فان الامر متذر في عالم الحيوان ، حيث لا عقد ولا كبت ولا حرمان ، ولا رقيب اجتماعي ، ولا قوانين قمية ، ولا غير هذا وذاك . ومع ذلك فان تعلق المهر بالفرس ليس بسبب العقدة الأوديبية . وحين يكتب المهر يهجر امه ، تماما كما يفعل الآباء ، او معظم الآباء الذين لا يتعلمون بآهاتهم ، بل ان بعضهم يجدون عبيتا ، فيحاولون الخلاص منها ، بالانتقال الى مكان سكن مستقل ، او ينتقلن من الى منزل آخر . واذا كان ثمة من فرق بين فرد وآخر ، من حيث الدرجة ، فان ذلك يرجع الى ان المورثات لا تكون على درجة واحدة من الفاعلية ، إنها تتأثر بعوامل الشدید الأعمى ، الى الهجران او الكراهية ، بحسب طبيعة الفرد من جهة ، وامه من جهة ثانية ، والظروف التي فيها تم العلاقة الاجتماعية ، وغير ذلك من العوامل التي لا يسمح لنا المجال بالتطور اليها . وعلى أي حال ، فان معظم المقد الذي تعرض لها وعرضها علماء النفس ، تدخل في باب ميل الطبيعة البشرية الى التطرف في هذه الناحية او تلك ، سلبا او ايجابا . ومن هنا كان حديث هؤلاء العلماء يدور حول «المرض» وليس الأصحاء . والسؤال الكبير الذي تواجهه هو هل البيئة الاجتماعية وحدة المسؤولة عن العلاقات الشائنة في المجتمع ؟ الا يمكن ان يتباين فردا كل التباين ويعامن بيته واحدة ؟ الا يدفعنا هذا الى البحث عن «تاريخ» هذا الجسد ؟ وعندما نقول التاريخ فاننا نعني ذلك التفاعل الشدید الذي تم بين الجسد والبيئة ، والذي يتم الآن ، وسيستمر في المستقبل . ورصد التغيرات التي تحدث في البيئة الاجتماعية ، لا يعفي من البحث عما يتم في الرجل التكويني للجنس البشري . وعندما ندرس التجمعات التي تبدو لنا في هذا النوع الحيواني او ذاك ، فاننا نشرع مباشرة الى دراسة التكوين البيولوجي للحيوان بعينه الاستهداء الى هذه العلاقات المتبدلة في المجتمعاته ، أما في المجتمع البشري ، فاننا كثيرا ما نخطئ ونسير في التيار المعاكس ، فندرس العلاقات الاجتماعية ، من غير أن نولي الاهتمام الكافي لدراسة الرجل التكويني لهذا النوع من الكائنات الحية الراقية التي لو عدناها تاريخها لعرفنا الكثير عن أسباب تصرفاتها . فقد من حين من الدهر ، لم تكن بعض الأمهات يدافعن عن أبنائهن ، في حين أن بعضهن الآخر . كمن يدافعن عنهم ضد كل اعتداء . ومن الطبيعي أن ينقرض نسل اللواتي كن لا يدافعن عن أبنائهن ، في حين يبقى نسل الأمهات اللواتي يمتنن من أجل الحفاظ على هؤلاء الآباء ، ويحمل هؤلاء الآباء تلك المورثة التي تدفعهم الى الدفاع عن نسلهم ، مما يؤزّهم للبقاء . وطبعا سوف نحصل على أجيال متراكمة فيما بينها ، ومرتبطة ببعضها مع بعض ، أما نسل الأمهات اللواتي لا يدافعن عن أبنائهن ، فانه يسير الى النهاية ، حتى لو لم يفته العذاب الغارجي وتخلّي الأمهات عنه ، اذا انه هو نفسه سيكون ضد نفسه ، وينخرط الأفراد في صراع وحشي مع بعضهم البعض . وعلى هذافان البنية التكوينية الملائمة للحياة هي التي تبقى ، وهي التي تقيم المجتمعات ، والمجتمعات نفسها لن تكون الا تعبيرا عن تلك البنية التكوينية .. ترى أليس من الأفضل العودة الى البدايات ؟ ولكن مع ذلك ، فاننا لا نقصد أبدا تجنب دراسة مؤثرات المؤسسات الاجتماعية في تلك البنية التكوينية بالذات .

مِحْمَلُ الْغَرِّيْثِ

لأَحْمَدَ بْنَ فَارِسٍ

محمد حمدي الدين مينو

يعد أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا القزويني (٣٢٩ - ٩٤٠ م) أماماً حاذقاً من أئمة اللغة وعلماء بارزاً من أعلام الأدب، جمع اتقان العلماء وبراعة الكتاب. قرأ على ابن الخطيب، راوية ثعلب، وعلى ابن مهرويه وأبن علي القاشاني وغيرهم من أعيان العلم، ثم تتلمذ عليه بديع الزمان الهمذاني والصاحب بن عبياد وغيرهما من أعلام البيان.

كان ابن فارس غزير العلم، وافر الانتاج، جليل المعرفة . . . خلائق تاليف حسنة وتصانيف جمة في اللغة والنحو والأدب والتفسير والفقه . . . فكان « يقظون يصنفون في كل ليلة جمعة كتاباً ، ويبيحه يوم الجمعة قبل الصلاة ، ويتصدق بشمنه ، وكان هذا دأبه »^(١) . ولقد أحسن تلميذه الصاحب بن عبياد صنيعاً عندما وصفه قائلاً : « شيخنا أبو الحسن محمد رزق حسن التصنيف وأمن فيه من التصحيف »^(٢) .

ومن أشهر آثاره المنشورة في المصادر والمكتبات مرتبة الفتاوى : أبيات الاستشهاد ، والاتباع والماواجة ، وتمام فضيح الكلام ، وخلق الإنسان ، وذم الخطأ في الشمر ، ورسالة في المعارض ، والصاحب في فقه اللغة وسنت المرب في كلامها ، وفتيا فقيه العرب ، واللامات ، ومتغير الألفاظ ، ومجمل اللغة ، ومحضن المذكرة والمؤثر ، ومقاييس اللغة ، والبيروز . . . وغير ذلك من كتب^(٣) ، لم تبق يد العدثان منها سوى عنوانات ، وهي جميعاً تشهد بفخامة علمه وعمق معرفته . . .

ولعل أحدثها نشراً معجم (مجمل اللغة) ، الذي حققه الأستاذ الفاضل زعير عبد المحسن سلطان ، ومهّد له بدراسة الكاتب والكتاب ؛ فكان تمهيداً كافياً وافياً ، كما كان عمله كشفاً حقيقياً عن حلقة مهمة في سلسلة تطور المجمع العربي ، التي ابتدأت بـ « كتاب العين »

للخليل بن أحمد الفراهيلي ، الذي اعتمد مخارج الأصوات أساساً في ترتيب المفردات ، ثم تلته معجمات ، اختللت طرق ترتيبها بين مقلد طريقة الخليل أو محوّر فيها . أما ابن فارس؛ فقد رأى أن يصنف المادة اللغوية على نحو آخر ، يرمي إلى الكشف عن مزيد من خصائص العربية ؟ فينفي الباحثون من بعده في هذا المضمار ؟ فسلك منهاجاً واحداً في ترتيب الأبواب والمفردات في كتابيه (مجمل اللغة) و (مقاييس اللغة) حيث رتب المفردات ترتيباً ألفبائيّاً في ثمانية وعشرين كتاباً ، ثم قسم كل كتاب إلى أبواب . أما (مجمل اللغة) فقد قسم كل كتاب منه على ثلاثة أبواب رئيسة ، أولها : « باب المضاعف والمطابق » ، وأراد بالمضاعف : المشدد مثل (جسٌ) ، وأراد بالمطابق : المكرر مثل (زلزل) ، ثم باب « ما جاء من كلام العرب على ثلاثة أحرف » ، ثم ختمه بباب « ما جاء من كلام المرب على أكثر من ثلاثة أحرف » . فكان عمل ابن فارس في (مجمل اللغة) رائداً حيث خطأ الخطوة الأولى على طريق (المعجمات الألفبائية) ، وكان غرضه من هذا العمل إنشاء كتاب « يختصر من الكلام قريب ، يقل لفظه ، وتكثر فوائده ، ويبلغ يك طرقاً مما أنت متلمسه ، وسميته : مجمل اللغة ، لأنني أجملت الكلام فيه أجمالاً ، ولم أكتره بالشواهد والتصاريف أراده بالايجاز » (٤) ليخرج للناس معيناً مختصراً ، يغتنمهم عن الخوض في خضم الأصول الكبار من المعاجات ، التي تتميز - كما يرى - بـ « بعد تناولها ، وكثرة أبوابها ، وتشعب سبلها » (٥) .

اما محقق الكتاب ، الأستاذ الفاضل زهير عبد المحسن سلطان ؟ فقد بذل جهداً جليلاً في اخراجه على نسخ كثيرة ، تناشرت في المكتبات العالمية (٦) ، ولمل في هذه الكثرة الكبيرة مثلاً واضحاً على ذلك الجهد ، الذي عاناه في التنقيب والتحقيق وفي المقارنة والمقابلة . ولذلك كان من المتوقع أن ينشر هذا المجمع محرراً من التصحيف والتعریف وغنية بالتعليق والشروح . ولكن قراءة صفحة واحدة منه بتأن تبيّن أن المجمع يحتاج إلى مزيد من الدقة والضبط ، ومزيد من المجد والتعب . فقد دنّت عن المحقق أخطاء كثيرة وأوهام عديدة ، يحتاج تبيتها إلى وقت طويّل وجهد مضن . فلعل المحقق الفاضل يستدرك ذلك في طبعة أخرى . وحسبي أمثلة من تلك الأخطاء والأوهام ، مزرت بها : فحررتها خلال عملي في « شعر عمرو بن أحمر الباهلي » (٧) . أضع هذه الأمثلة بين أيدي القراء والباحثين ؟ فلملني أترك حافزاً ما في نفس ، تنهض بهذا العبء :

- ١ -

في ص ٧٩ : « وينشد : وكان وصل الغانيات إلخاً »

قال المحقق : « الرجل بلا عزو في اللسان (أخن) برواية : وصار وصل ، وأقول : الرجل للعجاج في خزانة الأدب ٣/١٠٣ ، ولم أجده في ديوانه ، الذي صنعته أستاذنا الدكتور عبد العفيف السطلي ، وإنما كان في ملحقاته ٢٤٠/٢٨٠ »

- ٢ -

وفي ص ١١٦ : « قال الراعي :

فما الفقر من أرض العشيرة ساقتنا اليك ولكنّا بقرباك تَبْجُح » .

قال المحقق : « البيت له كما في غريب الحديث ٣٠١/٢ واللسان (بح) ، ولم يذكر في شعره المجموع » ، وأقول : البيت في شعره ٤٣ ، الذي صنعه رابيهرت فايبرت .

- ٣ -

وفي ص ١٣٢ : « قال :

فليازلنْ وتبكؤنْ لقاحه ويعلّلنْ صبيه بسمار » .

قال المحقق : « البيت بلا عزو في غريب الحديث ٢٩٢/٣ واللسان (بكا) » ، وأقول : البيت لأبي مكعب الأسلمي في التاج (بكا) .

- ٤ -

وفي ص ١٨٩ : « قال : موضع رحلهاجر » .

قال المحقق : « قائله ابن مقبل في ديوانه ٢٦٢ « (٨) » ، وأقول : الصواب أنه لعمرو بن مالك العائشي ، ففي التكملة ٤٤٩/٢ – وهو من مصادره ! – يصحح الصفاني روایة الجوهري في الصحاح ٦١٣ : « هكذا عزاه ابن فارس ، وأبو عبيد ... وليس البيت لابن مقبل ، وإنما هو لعمرو بن مالك العائشي ، وصلبه : بعرابة الذفرى متكالية » . وفي اللسان (جسر) : « هكذا عزاه أبو عبيد الى ابن مقبل ، قال : ولم نجده في شعره » (٩) . وأستدرك ؛ فاضيف : وقد ذُر في (ما نسب إليه من شعر غير موجود في الديوان) ٣٦٣ .

- ٥ -

وفي ص ٢٠٣ : « قال :

رماني يا صر كنت منه ووالدي برياً ومن جنول الطوبي " رماني » .

قال المحقق : « البيت مما ينسب لابن أحمر ولغيره . انظر شعره ١٨٧ « (١٠) » ، وأقول : نسب في التاج (جول) الى الأزرق بن طرفة ايضا ، وهو تصحيف : الأزرق ؟ ففي شرح أبيات سبيويه للسراقي ٢٤٨/١ : « قال بعض القشيريين للسلطان : إن الأزرق بن طرفة – وهو من باهله – لص ابن لص ، ليغره به ؟ فقال قصيلة فيها : رماني يا صر ٠٠٠ الغ » . وفي اللسان (جول) : « قال ابن بري : البيت لابن أحمر ، قال : وقيل : هو للأزرق بن طرفة بن العمود الفراصي » .

فالأرجح أنه للأزرق ، وليس لابن أحمر الباهلي شعر مثله .

- ٦ -

وفي ص ٢١٧ : « قال : تُهْدِي إِلَيْهِ ذِرَاعَ الْجَدِي تَكْرَمَةً » .
والصواب : « تَهْدِي » ؟ فقد نبه على هذا الخطأ أبو عبيد البكري في التنبية على أوهام
القالي في أماليه ١٠٢ وسمط اللالي ٧٢٥ ولكن المحقق لم يتلفت إليه ، والسمط من مصادره !.

- ٧ -

وفي ص ٢٢٨ : « قال : تَبَدِّل أَدِمًا مِنْ طَلَابٍ وَحِبَرًا » .
قال المحقق : « هو ابن أحمر كما في شعره ١٤٢ (١١) ، ولم يذكر فيه مصدر البيت » ،
وأقول هو مصدر بيت لعمرو بن معد يكرب من قصيدة سينية في شعره ١١٠ - ١١٣ وعجزه
فيه ١١١ وفي المخصص ٣٧/٨ : « فَاصْبَحَتْ فِي أَطْلَالِهَا الْيَوْمَ حَابِسًا » .

- ٨ -

وفي ص ٣٠٤ : « قال الشاعر : أَبِي الْذِي أَخْبَرَ رَجُلَ ابْنَ الصَّعْدِ » .
قال المحقق : « رجز يناسب لعمرو بن أحمر ولغيره . انظر شعره ١٨٥ (١٢) ، وأقول :
نسب في اللسان والتاج (خنب) وفي التاج (صعق) إلى ابن أحمر ؛ فزوج في شعره ، ولكن
ابن بري فيهما قال : هو « لتميم بن العمر » » .

- ٩ -

وفي ص ٤٠٠ : « كَاسِ رَنْوَنَةِ وَطَرِفِ طَمِيرٍ » .
أقول : وفي « طَرِفٍ » بالسراء المشددة المفتوحة خطأ في الضبط ، صوابه :
« طَرِفٌ » بالراء الساكنة ، وهو كذلك في المعجمات (رنو) التي بين يديه ، وأغلبها من
مصادره ! .

- ١٠ -

وفي ص ٤٣٥ : « لَمْ تَظْلِمِ الْجَيْدَ وَلَمْ تَشْتَفِرِ » .
أقول : وفي « تشْتَفِرِ » تعريف ، صوابه : « تَشْفَتِرِ » ، وهو كذلك في المعجمات (زغل)
و (شفتر) التي بين يديه ، وأغلبها من مصادره ! .

- ١١ -

وفي ص ٤٦٦ : « وَهُوَ قَوْلُ الرَّاجِزِ : وَلَا يَأْتِي مِنْ عَادِيْتِ أَسْقِي سَقَائِيَا » .
أقول : الصواب : « قَوْلُ الشَّاعِرِ » ، لأن الشطر من البحر الطويل ، وصاحبته ابن أحمر
الباهلي لم يوصف بـ « الراجز » أبداً . وكان من واجب المحقق الفاضل أن يثبت ما ورد في
الأصول الأخرى من مجلل اللغة : « قال » ، لتصح العبارة .

- ١٢ -

وفي ص ٦٥٩ : « شربت وبات على نقاًمتهدد » .

أقول : وفي « شربت » بالباء الموحدة تصحيف ، صوابه : « شربت »^(١٣) بالياء المثلثة من تحتها ، وهو كذلك في التكلمة ٤٨٨/٣ والأساس واللسان والتاج (عرش) والمعكم ١٢١/٤ والمقاييس ٢٦٧/٤ والصحاح ١٠١٠ وكلها من مصادره !

- ١٣ -

وفي ص ٦٧٢ : « وأنت من أفنانه مستنصر » .

أقول : وفي « أفنانه » بالهمزة تصحيف ، صوابه : « أفنانه »^(١٤) بالنون ، وهو كذلك في سمعط اللاللي ٥٥٥ واصلاح المتعلق ٤٠٧ وتهذيبه ٨٤٢ وجمهرة اللغة ٢٧٧/١ والمقاييس ٤٨٣/٢ و٤٤٤ وأمالي القالي ١/٢٤٩ وتهذيب اللغة ١٨/٢ و ٢١٣/١٥ والخصائص ٢٣/٢ والصحاح ١٣١ و٧٤٩ واللسان والتاج (عصر) وشرح سقط الزند ١١ والمعكم ١/٢٦٦ والأفعال ١١١/١ والمخصص ٢٢٢/١٢ وكلها من مصادره أيضا !

- ١٤ -

وفي ص ٦٨٢ : « في بيت ابن أحمر : أولي الوعاوع كالغطاط المقليل » .

أقول : الصواب : « أولي » . وقد صوب الصغاني في التكلمة ٤/١٥٨ رواية الصحاح ١١٤٧ هذه ، وأضاف : « ليس البيت لابن أحمر ، وإنما هو لأبي كبير الهنلي » . والمحقق الفاضل أفلح حين عشر عليه في ديوان الهنلين ٢/٩١ في قصيدة ، يزعم بعض الرواة – كما ذكر البغدادي في خزانة الأدب ٤٦٧/٣ – أنهَا تابعه شرآ ، ولم أجدها في شعره المجموع ، الذي صنعه سلمان داود القرغولي وجبار تعان جاسم .

- ١٥ -

وفي ص ٨٢٠ : « قال ابن أحمر :

نعيماً وميداناً من العيش أخضرا » .

قال المحقق : « في شعره ٧٩١^(١٥) ، ولم يكمل البيت » ، وأقول : إن الصغاني – وهو من مصادره ! – صفع في التكلمة ٢/٣٤٧ رواية الصحاح ٥٣٨ هذه ؛ فقال : « وهو غلط وتعريف ، والرواية : أعيدا ، والقافية دالية » ، ثم روى البيت تماماً : وان حضمت ريق^(٦١) الشباب وصادفت نعيماً وميداناً من العيش أغيضا

في ص ٨٠ : « قال : بارك فيك الله من ذي أَل » .

قال المحقق : « قائله أبو الخضر الريبوعي كما في أمالي القالى ٤١/١ والتتبىه ٢٨ واللسان (أَل) » ، وأقول : أضيف إلى ماقاله : هو أيضاً في (ملحقات بباراجيز ديوان العجاج) ٣١٣/٢ والأَل : السرعة .

وبعد ، فان في هذه التموزجات من الأخطاء لدليل على أن معجم (مجلل الللة) يحتاج إلى تتبى طويل وتخرير واع وتدقيق صادق على الرغم مما بذلك المحقق من عناء صعب في سبيل خدمة تراث أمتنا العربية .

ان مثل هذه المجممات – مما يبذل فيها من جهد طيب وتعب بينن – لن تبلغ الصورة القريبة من النضج الا بالتعاون الجاد بين مجموعة من المحققين^(١٧) ، لتصب الروافد الكثيرة في مجرى واحد : ف تكون القائدة اتفى وأعذب ، وتكون النتيجة أجمل وأعظم .. وحسب محقق ، الأستاذ زهير عبد المحسن سلطان ، أنه في تلك الساح كأن فارساً مجلياً ، فوق كل ذي علم عليم .

محمد معين الدين مينو
كلية الآداب – جامعة البعث



□ العواشي :

- ١٠ - اعتمد د عطوان في نسبته الى ابن احمر والى الأزرق رواية اللسان والناتج (جول) .
- ١١ - اعتمد د عطوان في نسبته الى ابن احمر رواية اللسان والناتج (حرم) ، ولم يتحقق من ذلك ؛ فزجه في الصحيح من شعره .
- ١٢ - اعتمد د عطوان في نسبته الى ابن احمر رواية اليزيدي ١٩٤ والصحيح ١٢٢ واللسان والناتج (ختب) .
- ١٣ - ثرثت ، بالياء المثلثة : لجنت في الاطمار ، واعت به .
- ١٤ - افاته بالتون : طرائقه ونواحيه .
- ١٥ - اعتمد د عطوان رواية المقاييس ٢٨٨/٥ ، ولم يعود هذا التقى .
- ١٦ - في التكلمة ٣٤٧/٢ : « دريق يكسر الراء ، وهو الرضا ، والمعنى ياباه . وربت الشباب : اوله ، وقد خفف الشاهر ؛ فقال : « ربیق » .
- ١٧ - ثمة امثلة عديدة على تحقيق المجممات بصورة جماعية ، ومنها : التكلمة للمسفاني ، وتهذيب اللغة للازهري ، والناتج للزيبي ، واللسان لابن منظور ، والمعجم لابن سيده وغيره .
- ٢٢ - مقدمة المحقق .
- ٢٣ - راجع المصدر السابق نفسه ٢٢ وما يبعدها .
- ٤ - مقدمة المؤلف ٧٥ .
- ٥ - المصدر السابق نفسه ٧٥ .
- ٦ - يمكننا هنا ان نشير الى وجود ثلاث نسخ مخطوطه من العمل ، لم يطلع المحقق عليها ، في المكتبة الظاهرية بدمشق ، وارقامها: ١٥٦١ و ١٦٣٠ و ٥٥٢٢ .
- ٧ - انظر : فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية : علوم اللغة العربية ٥ وما يبعدها .
- ٨ - جمع استاذنا الفاضل الدكتور حسين عطوان شعر عمرو ابن احمر الباهلي ؛ فنشره في اوآخر السنتين مجمع اللغة العربية بدمشق . وقد انتهيت مؤخراً من صنع شعره كجزء من رسالة ماجستير في جامعة دمشق .
- ٩ - اعتمد د عزة حسن في نسبته الى ابن مقابل رواية ديوان الابد ١٠٦/١ واللسان والناتج (جسر) .
- ١٠ - انظر أيضاً : الناتج (حرم) .

ملاحظة :

نشرت الطبعة الأولى من «جمل اللغة» ، التي بين أيدينا ، غير محققتين للجزء الأول منه : الأولى بمطبعة السعادة بمصر ١٩٤٦ م والأخرى بالمطبعة ذاتها ١٩٤٧ م ، ثم حقق الجزء نفسه في مجلدين من القطع الكبير . وثمة – يقول محققه – طبعتان السيد هادي حسن حلواني كرسالة ماجستير في جامعة بغداد .

* * *

المصادر والمراجع :

أولاً المطبوع :

- ١ - أساس البلاغة لجبار آلة الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) . دار صادر في بيروت ١٩٧٩ م .
- ٢ - اصلاح المنطق لابن السكين ، أبي يوسف يعقوب بن اسحاق (ت ٢٤٤ هـ) شرح وتحقيق احمد محمد شاكر ، عبد السلام محمد هارون . ط ٣ دار المعارف بمصر ١٩٧٠ م .
- ٣ - الالغاء لابن عثمان السرقسطي (توفي بعد الاربعينات من الهجرة) . تلحظ : د. حسين محمد محمد شرف . ط ١ مجمع اللغة العربية في القاهرة ١٩٨٠ م .
- ٤ - امامي القافي (ت ٣٥٦ هـ) . المكتب الاسلامي بدمشق (د.ت) .
- ٥ - تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري ، أبي نصر اسماعيل بن حماد (ت ٤٠٠ هـ) . تلحظ : احمد عبد الفقار عطاء . دار الكتاب العربي بمصر ١٩٥٩ م .
- ٦ - تاج المروءون من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ١٢٥٠ هـ) . حفظه عدد من الاسانيد العقدين ، ونشرته حتى الجزء العاشر والعشرين وزارة الاعلام في الكويت . وثمة نشرة أخرى منه ، طبعته كاملاً الغربية بمصر ١٣٠١ هـ .
- ٧ - التكميلة والذيل والصلة لكتاب (تاج اللغة وصحاح العربية) للصفاني ، الحسن بن محمد (ت ٦٥٠ هـ) . حفظه عدد من الاسانيد العقدين . جمع اللغة العربية في القاهرة ١٩٧٩ م .
- ٨ - التنبيه على أوهام ابن علي في امامية لابن عبيد البكري (ت ٤٨٧ هـ) ط ١ دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٦٦ م .
- ٩ - تهذيب اصلاح المنطق للخطيب التبريزى (ت ٥٠٢ هـ) . تلحظ : د. فخر الدين قيادة . ط ١ دار الأفاق الجديدة في بيروت ١٩٨٥ م .
- ١٠ - تهذيب اللغة لابن منصور محمد بن احمد الاذهري الهروي (ت ٣٢٠ هـ) . تلحظ : عدد من المحققين . وزارة الثقافة في مصر ١٩٦٧ م . وثمة مستشرق له ، حفظه الدكتور رشيد عبد الرحمن العبيدي ، واصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ م .
- ١١ - جمهرة اللغة لابن دريد الاذي (ت ٣٢١ هـ) . ط امطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند ١٩٣٢ م .
- ١٢ - خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب على شواهد شرح الكافية لعبد القادر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ) . دار صادر في بيروت (د.ت) .
- ١٣ - الخصائص لابن جني (ت ٣٩٢ هـ) . تلحظ : محمد علي النجار . ط ٢ دار الهوى في بيروت (د.ت) .

- ١٤- ديوان الأدب لأبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي (ت ٣٥٠ هـ) . تج: د. أحمد مختار عمر . طبعة ١ مجمع اللغة العربية في القاهرة ١٩٧٩ م .
- ١٥- ديوان الراعي التميمي . جمعه وحققه راينهارت فايرت . المهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت ١٩٨٠ م .
- ١٦- ديوان العجاج . تج: د. عبد العفيف السلطني . المطبعة التعاونية بدمشق ١٩٧١ م .
- ١٧- ديوان ابن مقبل . تج: د. عزة حسن . وزارة الثقافة بدمشق ١٩٦٢ م .
- ١٨- ديوان الهدلدين . الدار القومية للطباعة والنشر في القاهرة ١٩٦٥ م .
- ١٩- سبط الآللي للبكري (ت ٤٨٧ هـ) . تج: عبد العزيز الميمني . لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة ١٩٣٦ م .
- ٢١- شرح أبيات سيبويه لأبي محمد يوسف بن أبي سعيد السيراني (ت ٣٨٥ هـ) . تج: د. محمد علي سلطاني . دار المامون للتراث في بيروت ودمشق ١٩٧٤ م .
- ٢٢- ثروح سقط الزند للتبكري (ت ٥٠٢ هـ) والبطليوسى (ت ٥٢١ هـ) والغوارزمي (ت ٦١٢ هـ) . تج: لجنة أحياء آثار العربي في وزارة المعارف العمومية . مطبعة دار الكتب المصرية في القاهرة ١٩٤٨ م .
- ٢٣- شعر تابط غرا . تج: سلمان داود القرغولي وجبار تعبان جاسم ط ١ مطبعة الأدب في النجف ١٩٧٢ م .
- ٢٤- شعر عمرو بن معد يكرب . تج: مطاع الطرايشي . مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٧٦ م .
- ٢٥- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية : علوم اللغة العربية . صنعته اسماء حصص . مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٧٣ م .
- ٢٦- لسان العرب لابن منظور (ت ٧١١ هـ) . حققه عدد من الأساتذة المحققين . دار المعارف بمصر ١٩٨١ م .
- ٢٧- المعلم لابن سينه الاندلسي (ت ٤٥٨ هـ) : حققه عدد من المحققين . ط ١ القاهرة ١٩٥٨ م .
- ٢٨- المخصوص لابن سينه . دار الفكر في بيروت ١٩٧٨ م .
- ٢٩- مقاييس اللغة لابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) . تج: عبدالسلام محمد هارون . ط ٢ منشورات البابي العلمي بمصر ١٩٧٢ م .

ثانياً: المخطوط :

- ٣٠- «شعر عمرو بن أحمد الباهلي» جزء من رسالة ماجستير . أعدها باشراف الدكتور عبد العفيف السلطني ، استاذ الأدب الجاهلي في كلية الأداب بجامعة دمشق .



ابن أبي أصيبيعة ومصنفه في طبقات الأطباء

محمد شحادة كزون

يوضح ابن أبي أصيبيعة في مقدمة كتابه الباعث الذي حفظه على أن يشرع في تاليف مصنفه طبقات الأطباء وهو الافتخار إلى مرجع شامل في معرفة طبقات الأطباء ، وكذلك يوضح خطته في التاليف ، إلا وهي أن يذكر المتميزين من أرباب هذه الصناعة (الطب) قديماً وحديثاً ، وتصنيفهم طبقات وفق الزمان والمكان ، مع ايراد تبّذل من أقوالهم ونواورهم ومحاوراتهم وذكر شيء من أسماء كتبهم ، ثم يعدّلنا عن تقسيمه الكتاب إلى أبواب يبعدها ففصل إلى خمسة عشر باباً : أولها في كيفية وجود صناعة الطب وحدودها وأخرها طبقات المشهورين من أطباء الشام .

في ظني أن ما أفصح عنه من باعث ليس هو الوحيد وراء هذا النتاج القيم وإنما وراءه ثقافة ممتازة عية توفرت للرجل ، وفكراً موسوعياً واضح ، يدفع صاحبه دفماً إلى التعبير عنه ، والإبانة عن مكانت صاحبه الفذة والمتزعة ، فهو مطالع ممتاز نعم ، يدل على ذلك عدد جمٍّ وفير من المراجع تهيأ بين يدي عمله ، وعدد أكبر اطلع عليه ، فدفعه إلى البحث والاستقصاء ، فالتصنيف ، مع ميل في طبعه لهذا الأمر ، ثم إن الرجل كان جميعاً للكتب كأكثر أعلام عصره ، وقد صرخ بذلك في ترجمته لحنين حيث يقول : « .. وجدت من هذه الكتب كتبًا كثيرة ، وكثير منها اقتبسته وهي مكتوبة ، مولد الكوفي ، بخط الأزرق ، كاتب حنين .. » ومثل هذه الملاحظة ترد في غير واحدة من الترجمات التي عملها .

ثم إن عصر الرجل - المصر الثقافي أعني - كان عصر الموسوعات : نجزت - قبله

وبعده - مجموعات هائلة من المصنفات العربية في سائر العلوم .. وكان قد تهياً في تriage الثقافة العربية حتى ذلك الوقت ، مصنفات في الطبقات خاصة ، في شتى العلوم من طبقات المحدثين الى طبقات القراء ، طبقات الأدباء والشعراء ، طبقات التحريين ، وطبقات الأطباء ، واذن فلم يكن مصنف ابن أبي أصيبيعة فريداً في يابه ولا في لونه فقد أكمل غيره في هذا المجال ، وإن كان مصنفه هو يتميز عنها باشياء ذكرها في موضعها من هذه الدراسة .

أما ناسخ الكتاب فقد ذكر اسمه في معرض ترجمته لأمين الدولة وهو الشريف الناسخ شمس الدين محمد الحسيني ، وذكر أنه كثيراً ما كان ينسخ لهم الكتب (وأغلبظن أن الضمير عائد هنا عليه وعلى أبيه وعمه الذين يشكلون أسرة متقدمة جيدة الثقافة ، احترف أفرادها الطب وكان لكل واحد منهم في مجالها شأن غير قليل) واستفادت هذه الأسرة من اقربابها من الأسرة الأيوبيية فأئدة جليلة كان لها أثراً كبيراً في مستقبلهم الثقافي العلمي ، مما أتاح لهم التعلم ومصاحبة رجال الدولة وأعيانها .

مدح ابن أبي أصيبيعة خط ناسخه الشريف المذكور وأشاد باتفاقه العربية وأخبرنا عن قطع الكتاب (ربع البغدادي) وعن أجزائه (اربعة أجزاء) وذكر تاريخ الفراغ من نسخه (أوائل سنة ثلاثة وأربعين وستمائة) وعن مكان النسخ (دمشق) .

ما سبق يتضح أن هذا الكتاب كان موجوداً قبل أن يهدى إلى أمين الدولة سنة ثلاثة وأربعين وتبين ذلك فوق هذا من عدة تلميحات وإشارات وردت تؤكد هذا الوجود: أن رغبة أمين الدولة أن تضم خراشه هذا المصنف الذي كثر اطراؤه تدل على أنه يستهدي شيئاً موجوداً سمع الثناء عليه من الآخرين ثم انه قد تقدم أن المؤلف قد تلقى عتاباً من أستاذه الجيلي قاضي القضاة حين اطلع على الكتاب فلم يجد ترجمته مدرجة في الترجم ، ومن المؤكد أن الملاحظة هذه تنصب على اطلاق الجيلي على نسخة سابقة على النسخة التي حملت إلى أمين الدولة ، لأن النسخة الأخيرة كانت تحوي ترجمة للجيلي .. ونعتقد أن الكتاب قد مرّ بتطورات كانت تطرأ فيها عليه زيادة في كل مرة ، ففي المرة الأولى التي اطلع فيها رفيع الدين الجيلي على نسخة من هذا الكتاب كانت خلواً من ترجمة له فتعجب عليه ، وحين أهدي إلى أمين الدولة ، كانت النسخة المدعاة تحتوي على ترجمة للجيلي ، ثم انه يترجم لأمين الدولة ويدرك تاريخ وفاته (١١) كيف يهدى الكتاب الى رجل دولة استهداه ثم يسجل في ترجمة المهدى اليه تاريخ وفاته؟ والتفسير المقول لهذا الاضطراب

هو ما قدمنا من أن هذا الكتاب قد مر بتطورات كان في كل واحدة منها يزداد عليه ، والا فكيف تهيأ له أن يذكر تاريخ وفاته (٦٤٨ هـ) ويسمب في ذكر هذه الوفاة وما حصل له من المحن إلى حين شنته في القلعة بالقاهرة نتيجة الصراع المحموم الذي اشتد بين أفراد الأسرة الأيوبية في مصر والشام . ثم ان اضافة ثالثة قد حصلت على هذا المصنف بعد سنة ٦٤٨ هـ وهي تخص الترجيحات التي ذكرت وفاة أصحابها بعد هذه السنة مثل ترجمة نجم الدين المنفاخ (٦٥٢ هـ) وترجمة بدر الدين ابن قاضي بعلبك . ومن المؤكد اذن أن مؤلِّفَه لم تكن ترجماتهم مذكورة في النسخة المهدّاة إلى خزانة أمين الدولة ، أو – على الأقل – لم يكن تاريخ وفاتها مثبتاً لأنهم كافوا أحياه عند الاهداء (في سنة ٦٤٣ هـ) ٠

وأشد من ذلك اضطراباً أن في الكتاب ترجمات لآفاس كانت وفاتها بعد وفاة المؤلف – إذا سلمنا أن وفاته كانت فعلاً في سنة (٦٦٨ هـ) – وهذا ترجيّتان واحدة ليعقوب السامرّي وكانت وفاته سنة (٦٨١ هـ) والثانية لتميذه ابن القف ووفاته سنة (٦٨٥ هـ) وحل هذا الاضطراب المشكّل هنا – كما تقدم – بالأخذ بأحد افتراضين وهما : اما أن تكون وفاة ابن أبي أصيبيعة ليست في عام ٦٦٨ هو وإنما في عام ٦٨٥ هـ وما بعد حتى يمكن القول أنه ترجم لاثتين مات آخرهما في عام ٦٨٥ هـ ، أو أن نقول أن زيادة رابعة قد وقعت على هذا المصنف فأضافت ترجمة هذين العلمين ونحن نرجح الافتراض الأول ونبيل إلى الشك في وفاة ابن أبي أصيبيعة لأنه حين يترجم لتميذه ابن القف يقول : لازمني ٠٠٠ قرأ عليًّا وأمثال هذه العبارات مما يرجح أنه هو الذي يكتب الترجمة وبالتالي فالترجمة ليست من اضافات الشيّخ ٠

وفي تاريخ النسخ والإهداء اضطراب اذا ما قورن بوفاة الجيلي ، فالفراغ من النسخ كما ورد في ترجمة أمين الدولة من قول ابن أبي أصيبيعة كان في أوائل سنة ثلاثة وأربعين وستمائة ، وحبله الجيلي إلى المهدى إليه وفي ترجمة الجيلي (ص ٦٢٧) يذكر تاريخ وفاته على انه عام ٦٤١ هـ وهذا غير معقول . ان وفاة الجيلي كانت بعد إهداء الكتاب وخروج المهدى إليه من دمشق ، وذلك قد كان في سنة (٦٤٣ هـ) كما هو في قول ابن أبي أصيبيعة وكما هو ثابت في التاريخ^(١) ٠

لقد حظي الكتاب باهتمام وتقديرٍ عالٍ من علماء عصر المؤلف ، ففضلاً عن اهتمام أمين الدولة ، وحرصه أن يُشخص بنسخة من الكتاب تكون في خزانته ، يجزي عليها المال والإحسان والثناء

وإضافة إلى عتب الجيلي وحرصه أن يكون اسمه بين الأعلام الذين حوتهم النسخة ، فاتنا نقع على مديع له في عبارة الوزير الصاحب ابن مطروح وزير الملك الصالح نجم الدين أيوب حين يقول له : « ما سبقك إلى تأليف كتابك في طبقات الأطباء أحد » وبغض النظر عما في العبارة من حكم قابل للنقاش فإنه تقرير لكتاب واشادة بأهميته ، وكذلك فاتنا نجد شيئاً مماثلاً في ترجمة رشيد الدين أبي حليقة حيث يقول^(٢) : « ولما اجتمعت بالحكيم رشيد الدين أبي حليقة وكان قد بلغه أنتي ذكرت الأطباء المشهورين من أهله ووصفت علمهم وفضلهم فتشكر مني » .

وأما مهدب الدين سعيد بن أبي حليقة فيكتب اليه في سنة سبع وستين وستمائة وكان أبو سعيد أذ ذاك في المعسكر المنصور الظاهري يقول : « انه وجد بمصر نسخة من هذا الكتاب الذي ألقته في طبقات الأطباء، وقد اقتتهاها وصارت في جملة الكتب التي حواها ، وبالغ في الوصف الذي يدل على كرم أخلاقه وطيب أعرافه » . وكذلك قرّأني الكتاب شرعاً ، صديقه عزالدين السويدي وأشده قصيدة منها :

« موفق الدين يلتفت المنى ونلت أعلى الرتب الفاخرة»
 « حملت في التاريخ من قد مضى وان غلت أعظمها ناخراً»
 « فخصك الله يا حسانه في هذه الدنيا وفي الآخرة»

ما هي المصادر التي اعتمدتها ابن أبي أصيبيه في تصنيفه القيم هذا ؟ ان المعلومات الثرة الغزيرة التي احتواها الكتاب استقامتا المؤلف من مصادر عددة هي النقول والمشافهات والمعاينات والمشاهدات ، وفي كل واحد من هذه المصادر نلحظ الجهد العظيم في التحصيل والاطلاع والتقييد . فهو حريص أشد الحرص على أن يذكر لك من أين استقى مادته ، ففي مصادره المكتوبة نجد أنه قد استفاد من ما ينوف عن اثنين وخمسين مرجعاً مكتوباً^(٣) ، تشكل خزانة غنية جداً في الطب وعلومه المساعدة ، وتاريخ الصنعة ، وترجمات أعلامها وأسماء كتبهم ومصنفاتهم ، هذا غير نقوله مما لم يصرح بذلك الكتاب اسماً وإنما ذكر المؤلف نقوله التي أخذها عن فشيون الترجمان ، فهو لم يصرح باسم الكتاب الذي نقل عنه ولم يدرج في ترجمته سوى كتاب واحد وهو ليس من الكتب التي تتحدث عن تاريخ الطب والأطباء . أو قوله : نقلت من رسائل ابن الصيرفي^(٤) أو النقول التي قدم لها بقوله :

« نقلت من بعض التواريχ » وهي عبارة ترد في كثير من المواضع ٠٠ أو قوله : « وجدت في بعض الكتب » أو قوله « وفي التاريχ ٠٠ » أو : « نقلت من خط بعض المشايخ ٠٠ » ٠

يلاحظ على هذه المصادر المكتوبة أنها تقع في ثلاثة أقسام :

- ١ - منها ما يتعلق بالعلوم الطبيعية المحسنة ، أو تاريخ الطب ٠
- ٢ - ومنها ما يتعلق بالعلوم الحكيمية ، والعلوم المساعدة لصناعة الطب ٠
- ٣ - ومنها ما يتعلق بالتاريخ العام وتاريخ الأدب ٠

والمشافهات كثيرة ، ومن الطبيعي أنه استقاها من أعلام عصره : شيوخه وزملائه في العمل وأصحابه من المثقفين من أصحاب المناصب الإدارية قضاء ووزارة من المهن بشؤون الثقافة العامة والطب وتاريخه والأدب وتاريخه والتاريخ العام والسياسي منه بشكل خاص ، وبلغت عدة من شففهم وروى أطراقاً من أحاديثهم أربعة وأربعين علمأ^(٥) هم صفة أعلام الثقافة في عصره خاصة في العلوم الطبيعية وتاريخها ، منهم الطبيب والنحوي والكاتب والمواد والناسخ والكمال والوزير والكتبي ، هذا سوى من لم يذكر أسماءهم صراحة بل أجمل القول :

٠٠٠ : « حدثني بعض الأطباء^(٦) » أو قوله « حدثني بعض المصريين^(٧) » ، وكذلك قوله : « حدثني بعض فقهاء العجم^(٨) » أو « حدثني أهالي حلب^(٩) » ٠

وتشكل المشاهدات المصدر الثالث لهذا الكتاب ، وقد تمت هذه المشاهدات في أربعة مواضع هي : دمشق وصرخد والمعسكر المظمي والقاهرة ، ولا نعلم له أماكن غير هذه أقام فيها أو دوَّن شيئاً من مشاهداته فيها سواها ، وهذه المشاهدات غنية بالمعلومات الطبيعية والتكلات والتسوادر وطرق التدريب ، وما يكون بين الأطباء من تعاون أو بغض أو تحاسد ، ومعاتبات ، وأحوال ، مثلما في ذلك مثل المصدرين السابقيين: النقولات والمشافهات.

في دمشق عاش منذ مولده وإلى أن انتظم بالمعسكر المظمي ، ثم عاد إلى دمشق وارتحل إلى القاهرة ، وكان هناك سنوات اثنين وثلاثين وثلاث وثلاثين وبعدها التحق بصاحب صرخد سنة أربع وثلاثين ، وهذا لا يعني انقطاعه عن دمشق ففيها أهله وأصحابه ، وهي ملعب طفولته ، ومعنى شبابه ، كان يتتردد عليها ، وخاصة سنة ٦٤٣ هـ حين اصطحب مسودات كتابه ليجئه نسخة منها يهديها إلى أمين الدولة كما تقدم الخبر بذلك ٠

فمن مشاهداته ما رواه من نادرة للأسعد المحلي يعقوب بن اسحق صديق عمه رشيد الدين حين عاد بعض نساء أهله (أهل المؤلف) وكان عرض لها مرض تطاول فأعى ، فأعطها علاجاً ، أقرأ صاحبها قال انه ركبها خاصة لهذا المرض ومؤدى الخبر ها هنا الإشارة ببراعته في (التشخيص) ودقته في العلاج اللازم (الدواء الذي ركبها) فلما تناولتها وفق ما رتب شفعت (حسن تنظيم العلاج) . أو ما شاهده من حسن تأني الشیخ السید ابن أبي البیان لمعرفة الأمراض وتحقيقها (التشخيص) وذكر مداواتها ، وبراعته في تركيب الأدوية بمقدارها وأوزانها حتى للأمراض النادرة من سفوفات وأقراس وأشربة .

وكذا ما شاهده من ذكاء ابن البيطار وفطنته ودرايته بالنبات والأعشاب وما رآه من حسن تأني الحكيم عمران في المعالجة وتحققه للأمراض مما يثير العجب ، من ذلك معالجته مفلوجاً حتى بريء في البيمارستان الكبير بدمشق ووصفة للمزابير لمرضاه حسب ميلعم ومعالجته أمراضًا كثيرة مزمنة قد أعني شفاؤها فشفى الحكيم أصحابها بدوائه وعلاجه⁽¹¹⁾ .

وما شاهده من ملح أستاذه مهذب الدين في صناعة الطب وغرائب في المداواة وتحققه للأمراض والمعالجة فقد عالج عالج مريضاً بمرض الجنون السبعي باضافة مقادير من الأفيون الى ماء الشعير الذي كان يُسقاوه فشفى ، أو كشفه لطلابه حالة مريض نبضه ضعيف في اليمني قوي في اليسرى ، وهي حالة نادرة في الناس مما يشتبه على كثير من الأطباء فيؤولون ضعف النبض عندهم الى مرض وما هو كذلك .

وما عاينه من كيفية استدلال الحكيم رضي الدين الرحيبي على الأمراض وما يصفه بمحاج ذلك للمرضى ، وذلك في البيمارستان النوري الكبير بدمشق .

وما رآه من براعة والده في معالجة العين الميؤوس منها أو مما تكون مداواتها بالحديد (الجراحة) يرئها بالدواء ويستغني عن الحديد .

وما شاهده وسمعه من اطراء علم الدين قيسراً لعله رشيد الدين لشدة ذكائه واستيعابه ، وقدرته على التحصيل ، حيث كان يدرس عليه علم الحياة (علم البحث عن أحوال الأجرام السماوية) فأنجز منها بين يديه في نحو شهر ما يتعلمه غيره في خمس سنين !!

الا أن معظم مشاهداته وأهمها وأوفرها كان قد اورده في كتابه « التجارب والفوائد » يتبع ابن أبي أصيبيحة في الترجمة أسلوبًا نمطيًا واحدًا وقد تمتد الترجمة على عدة صفحات

تراوح بين العشرة الواحدة الى العشرات الأربع الا أن ترجمات أخرى قد تتضاءل الى
أن تندو من بضعة اسطر .

يتناول في الترجمة الواحدة جوانب كثيرة من حياة المترجم له تتضمن كلاماً كلياً حول
أخباره - مكانته وفضله ، تعقده الصنعة - عصره ومعاصروه ، موطنه ومسكنه ، تحصيله
وعلمه ، ثقافته ، نبذة من آرائه ، صفتة وأخلاقه ، عاداته ونواحده ، علاقاته بأصحابه
وأعلام عصره من كان في خدمتهم أو خدم معهم ، والأماكن التي خدم فيها ، ثم أخيراً
مصنفاتة واتجاهه لم يتزد ذكر الاسم كاملاً (الاسم الكنيـة للقب) ولا تاريخ المولد والوفاة،
بعض العناصر المتقدمة ذكرها قد ترد في بعض الترجمات كاملة ، وقد يغيب عنصر أو عنصر
في ترجمات بعضهم الآخر ، وقد يجري التركيز على عنصر فيتوسـع فيه عند واحد ، دون سائر
العناصر ولا يخلو الأمر من بعض الاستطرادات والخواطر والشعر .

وهو محقق لا يقبل الكلام على علاته ، بل يناقش وينفي ، ويعارض ويقابل
ويحتاط ، ويتحفظ ويفحص ، وعلى الرغم من اعتماده أساساً على المقول فإنه شديد الاتباع
إلى ما يقع أحياً من تناقض في نقل خبر من جهتين مختلفتين ويرد هذا إلى الساخ أحياً(١٢) .

أما انشاؤه فمتوسط ، ولا تخلو عبارته - أحياً - من لفظ من الدليل : جامـكـية (المنـجـ
الـسـلـطـانـيـةـ) دستور (الـوـصـفـةـ) أقربـاـذـينـ (كتـابـاـذـيـةـ) بـيـارـسـتـانـ (المـسـتـشـفـيـ)
الـخـ ٠٠٠ـ ماـ كـانـ شـائـعاـ استـعـمـالـهـ فـيـ التعـاـمـلـ ، وـفـيـ اـنـشـاءـ زـمـانـ وـمـصـنـفـاتـ عـصـرـهـ ، وـقـدـ يـسـتـعـمـلـ
جـمـوعـاـ خـاصـةـ (الـآـدـرـجـ دـارـ) وـقـدـ يـسـتـعـمـلـ الـفـاظـلـاـذـاتـ مـدـلـولـ خـاصـ كـاسـتـعـمـالـ لـفـظـةـ الدـارـ بـعـنـىـ
أـهـلـ الدـارـ ، أـفـرـادـ الـأـسـرـةـ وـعـلـىـ الـخـصـوصـ الزـوـجـةـ كـمـاـ هوـ شـائـعـ فـيـ بـعـضـ الـلـفـاتـ الـمحـكـيـةـ
فـيـ رـيفـ بـلـادـ الشـامـ وـمـصـرـ وـخـاصـةـ الصـعـيدـ ، وـقـدـ تـرـدـ الـفـاظـ خـرـجـ بـهـاـ عـنـ مـعـنـاـهـ الـأـصـلـيـ
إـلـىـ مـعـنـىـ مـسـتـحـدـتـ خـدـمـ : بـعـنـىـ الـاحـترـامـ أـبـدـيـ الـاحـترـامـ وـالـطـاعـةـ ، التـحـيـةـ الـخـاصـةـ
بـالـسـلـاطـانـ الـخـ ٠٠ـ وـقـدـ يـسـتـعـمـلـ الـفـاظـ يـلـغـ بـهـاـ الـخـرـوجـ عـنـ مـعـنـاـهـ الـأـصـلـيـ إـلـىـ أـسـلـوبـ
الـعـامـيـاتـ : (تـوـجـدـيـهـ : بـعـنـىـ تـظـهـرـيـ لـهـ) ، (وـكـانـ يـرـىـ لـهـ كـثـيرـ) بـعـنـىـ يـسـتـعـمـلـ إـلـىـ رـأـيـهـ
وـيـأـخـذـ بـمـشـورـتـهاـ وـقـدـ تـصـلـ بـعـضـ عـبـارـاتـهـ إـلـىـ حـدـ الرـكـاكـةـ(١٣ـ)ـ بلـ قـدـ يـقـعـ فـيـ الـخطـأـ
الـتـحـوـيـ(١٤ـ)ـ .

نشر الكتاب لأول مرة الألماني أوغست مولر (August Muller) في العام (١٢٩٩ـ)
الـمـوـاـقـعـ ١٨٨٢ـ)ـ مـ فـيـ القـاهـرـةـ ثـمـ نـشـرـ مـقـدـمـةـ لـهـ فـيـ كـوـزـنـبـرـغـ (١٨٨٤ـ)ـ وـهـذـاـ خـلـافـ مـاـ ذـكـرـهـ
الـنـاـشـرـ فـيـ بـيـرـوـتـ مـنـ أـنـ نـشـرـ مـوـلـرـ لـكـتـابـ كـانـ فـيـ عـامـ ١٨٨٤ـ)ـ

ثم طبع في مصر عام ١٣٢٩ هـ نقلًا عن طبعة مولر .
ثم نشر في بيروت عام ١٩٦٥ بدار مكتبة الحياة .

ويشار الى طبعة أخرى في بيروت عام ١٩٦٥ بطبعة الاقبال ، ولستا نعلم ما اذا كانت طبعتنا بيروت عام ١٩٦٥ طبعة واحدة حيث لم تقع على هذه الأخيرة (طبعة الاقبال) وكذلك فان دار مكتبة الحياة لم تشر الى المطبعة التي تم الطبع عليها مما يحمل على الشك أنها طبعة واحدة .

كل الطبعات العربية التي تمت حتى الآن اعتمدت على الطبعة الأولى (طبعة مولر) ، وفي دائرة المعارف وبروكهاند يشار الى طبعة مولر ويشار الى الجزء والصفحة منها . في مقدمة الكتاب لم يشر ابن أبي أصيبيع الى الأجزاء وإنما ذكر الأبواب الخمسة عشر على حين أنه يذكر خلال ترجمته لأمين الدولة أنه أهدى اليه الكتاب أربعة أجزاء ، وعلى هذا فان مولر حين نشر الكتاب حافظ على الكتاب بأجزائه ، وطبعة بيروت خلت من هذا التقسيم وليس فيها ما يشير الى حدود الأجزاء ، فهي منشورة في مجلد واحد من القطع الكبير يقع في سبعينية وأثنين وتسعين صفحة .

يبدأ الكتاب بعد صفحتي العنوان بترجمة ابن أبي أصيبيع ، والترجمة ليست دقيقة ولا وافية وتحتل الصفحتين ٦-٥ ولا تحمل اشارة الى منشئها ، ثم تأتي مقدمة ابن أبي أصيبيع لكتابه على الصفحات ٩-٧ ، ثم تبدأ مادة الكتاب بباب الأول (ص ١١) وتنتهي المادة في نهاية الباب الخامس عشر وهو آخر الأبواب بترجمة ابن القتف (ص ٧٦٨) ولا تشتمل النهاية على ذكر الفراغ من النسخ واسم الناشر ومكان النسخ على ما جرت عليه عادة الناشرين ، ثم يلي ذلك فهرس المواضيع (ص ٧٦٩-٧٧٦) وهو فهرس ناقص قليل الفائدة لأنه يكتفي بتقييم بده الباب دون تقييم صفحات كل علم من الأعلام في هذا الباب ، يلي ذلك الصفحات ٧٧٦-٧٩٢ وفيها فهرس للأعلام والأماكن ، سيني ، الإعداد ، عديم الفائدة .

والكتاب من خلال هذه الطبعة مليء بالأخطاء عامر بالأوهام التي وقع فيها الناشر منها :

- ١ - كثيراً ما يقع خطأ في ترميم الحاشية (انظر الصفحات ٤٠٨ و ٤٩٤) .
- ٢ - يحيل الى حاشية غير موجودة أصلًا (انظر ص ٤٧٧) .

٣ - يخطئ في فهم معانى المفردات فى شرحها شرعاً خالطاً^٣ نابعاً من سوء الفهم (ص ٣٠١) فقد فهم معنى البذرقة على أنها التبذير على حين أنها تعنى في السياق الذى وردت فيه معنى الخفارة^(١٥) .

٤ - يخطئ في فهم الأماكن أسمائها ومواقعتها^(١٦) .

٥ - يخطئ في الأعلام فتحول عنده اسم تاج الدين بن الحسن الكندي النحوي الى النكدي النحوي^(١٧) .

٦ - يخلط بين اثنين من أعلام الصحابة هما سعد بن عبادة (الجed الأكابر للمؤلف) ، وسعد بن معاذ (الجed الأكابر لصديقه السويدى) (ص ٧٥٩-٧٣٦) .

٧ - يخطئ في التاريخ فيقول عن وفاة نور الدين محمد انه توفي سنة أربع وخمسين وخمسينية ، ثم يقول انها في سنة تسع وستين وخمسينية والتاريخ الثاني هو الأصوب^(١٨) . وكذلك قوله عن وصول رشيد الدين أبي حلية الى القاهرة سنة تسع وخمسينية ، وهذا خطأ لأنه يذكر أنه ولد في سنة احدى وسبعين وخمسينية في قلمة جعبر .

٨ - لم يتحقق من تاريخ ولادة المؤلف(٥٩٥ أم ٦٠٠) ؟ كما لم يتحقق من تاريخ وفاته التي جعلها بحدود ٦٦٨ هـ على حين أنتأفى أن المؤلف ترجم لهن كانت وفاته بعد هذا التاريخ (٦٨١ هـ) وكذلك ترجمته لابن القفق (٦٨٥ هـ)^(١٩) .

أما عن الأخطاء المطبعية إملاءً ونحواً وتصحيفاً فحدثت ولا حرج فقد عثرت على جملة منها بلغت عدتها نيفاً وخمسين^(٢٠) .

توفرت لهذا المصنف الجليل من الأسباب ما جعلته من الأهمية بمكان وذكر فيما يلي طائفه منها :

١ - احتوى على ترجم لஹالي أربعينية من أعلام الطب او من اشتغلوا بصناعته او بعلوم أخرى مساعدة ضرورية مكملة لهذه الصناعة .

وهنا يتبدادر الى الذهن سؤال وهو لماذا لم يترجم لمعاصره ابن الققطي مع أنه كثير النقل عنه ، ثم لماذا لم يترجم لمعاصره ابن التفليس (٦٠٧-٦٨٧) ولم ترد الاشارة اليه ولو في معرض الحديث عن آخرين كما هو الحال أحياناً في ترجماته للبعض اذ انه يورد أطراضاً من أخبار من عاصر المترجم له من أعلام هذا الفن^(٢١) . وهل يكفي هنا في تعليل افتقارنا

لترجمة ابن النفيسي أنها أغفلت ملأ كان يباشره من الجراحة جرياً على عادة العرب الذين كانوا ينظرون إلى الجراحين (أو الجرائجين باصطلاح تلك الحقبة). نظرة عدم ارتياح يله الاحترام بما يلحق عملهم بالجسم الإنساني من تشوهٍ مما لم يكونوا يستحلونه لدوعاف فقهية (كما ترى دائرة المعارف الإسلامية^{١٤}) وإذا أطمأن البال إلى مثل هذا التعليل الواهبي فكيف تبرر ترجمته لمعاصره وتلميذه ابن القف الذي كان جرائجياً أيضاً وكان تلميذاً في الوقت نفسه لابن النفيسي^{١٥}.

٢ - حوى الكتاب بهذا من كتب مفقودة ككتب (جالينوس) وقد وردت أخباره وآراؤه ونبذ صغيرة منقولة من كتبه في البالين الأول والثاني في المقام الأول ثم في سائر الأبواب حيثما عرضت ٠٠٠ ومثل ذلك كتب (حنين) مؤلفة أو مترجمة ، وكتب عبيدة الله بن بختي Shawع الذي كانت له منها نقولات غزيرة وخاصة ما تعلق منها بأخبار الطب والأطباء ، والنقل في مصر العباسي ، وكذلك ابن ججل والمبشر بن فاتك وأخبار الدخوار وغيرهم ٠

٣ - حوى الكتاب معلومات عن الطب الهندي واليوناني، وربط بين مدرسة الطب العربي الإسلامي التي يعود فضل انتشارها إلى المصورو والخلفاء من بعده وبين الأصول والتابع التي استمدت منها النسخ فيما يأسق في منبت عربي شديد التشوف إلى كل ما هو علمي فتيل من تعاليمها وتقاليدها في منابعها المتأحة من مدرسة جنديسابور ومدرسة الإسكندرية والمدارس الأقدم لدى اليونان والهندي^{١٦} ٠

٤ - أورد تفاصيل مفيدة وطريقة عن الحياة الاجتماعية في الوطن العربي والعالم الإسلامي منذ العصر الباهلي وحتى السنة السابقة لوفاة المؤلف منها على سبيل المثال عادة حضور الحاسبين والمنجمين مجلس الطبيب حين يعود أحدهما من رجال البلاط ، وابداوهم الرأي قبولاً وعارضه فيما اختاره الطبيب من ضروب العلاج ، إن شخصية الطاسب والمنجم في العصارة القديمة والى عهد الخلقاء والسلطان المسلمين تحتاج إلى بحث مستقل ، فقد كانت هاتان الشخصيتان من خواص السلطان وموضع الرأي والمشورة في أموره الشخصية كالعلاج (ص ١٧٧-١٩٢) أو في الأمور العامة ٠ أو ليس أصحاب الرواية والنجوم هم الذين نهوا المعتصم عن أن يباشر فتح عمورية لأن نجومهم قالت لهم ان الوقت المناسب لفتحها هو وقت نضع التين والعنبر ، وهم من عناهم أبو تمام معرضاً :

«السيف أصدق أنباء من الكتب في حده العد: بين الجد واللعب»
«أين الرواية بل أين النجوم وما صاغوه من زخرف فيها ومن كلب»

فما الكتب التي عندها الطائي الا كتب المتجمدين ، وما الرواية الا ما يرويه هؤلاء المتجمون والمحاسبون عن نجومهم ، ومؤدى هذا أن النجم والخاتب كانوا عظيمين المنزلة لدى السلطان وكانوا بسبب هذا يحتلآن مناصب ادارية وتنفيذية عالية في بلاد الملك والسلطانين ٠

ومنها ما سنه الرشيد لبني العباس (وللناس تبعاً لهم) من عدم الجلوس على التمارق في المآتم وانما على البسط (ص ٤٧٦) ٠

ومنها ما يكون من مكاييد نساء البلاط وخدمهم (ص ٤٠٥) وعادة فحص البول والاستدلال منها على المرض ٠ وما وصفه من هيئة الأطباء الذميين ويزتهم وهيئة الأطباء المسلمين ويزتهم وشاراتهم مما يميزهم عن سائر أصحاب المهن الأخرى ، وذكره عادة أكل لحوم الخيل في دمشق زمانه (ص ٦٦١) وذكره لراس فحص الأطباء وامتحانهم قبل مباشرتهم المهنة واجزائهم في ذلك (ص ٣٥٣، ٣٥٧، ٣٥٨) ٠ ومنها ما يورده من أن كتابة الاختزال قدية وكانت شائعة أمام جلينوس^(٢٣) وغير ذلك كثير ٠

٥ - شكل مدونة كبيرة للأسماء مؤلفات الأطباء الذين ترجم لهم وهذه قيمة علمية عظيمة الفائدة وفرت بين أيدينا صوى وعلامات مهمة في طريق البحث وعلم المراجع وهو أمر له خطره في طريق البحث والتحقيق فالبعث الثقافي لكتوز آثارنا العلمية المتواتعة مما عداه مفقوداً بسبب ما ألم بالوطن العربي من كوارث مدمرة للحضارة في أثنين دعائهما ، ومن أبرز هذه الكوارث المدمرة الفزواد المنولي التارسي من الشرق والصلبي من الغرب ثم ما تلا فترة الضعف والتراجع أواخر عهد الدولة العثمانية من حرب سرية شنتها أوروبية على ما تبقى من موجود الخزان العريض التي لم يصل اليها التدميران السابقان في بعض حواضر الوطن العربي في حلب ودمشق والقدس وبغداد والقاهرة ، وامتدت هذه العملة المسحورة والسرية والتي حللت نفسها من أي التزام أخلاقي متسلحة (بمساكيفية) مطلقة امتدت خلال فترة الاتدابات والاحتلالات الفرنسية والبريطانية والإيطالية فنهبت معظم ما تبقى من كتوز ثقافية وفكرية في هذه العواصر ٠

لقد عني ابن أبي أصيوعة عند نهاية كل ترجمة أن يضع ثباتاً بأسماء مؤلفات الطبيب المتكلم الترجم له وأسماء مترجماته، ومساهماته العلمية المصنفة وقد يكون الطبيب صاحب أكثر فريد أو أثرين أو بضعة آثار وقد يصل هذا الثبت لدى بعض غيري الاتصال منهم الى بعض

مئات (٤٤) مما يثير الاعجاب حول قدرة هؤلاء الأفذاذ على العطاء والنشاط إلى التأليف والتفرغ له .

ولا يكتفي الرجل بابرداد أسماء المقالات والكتب الخاصة بصاحب الترجمة بل انه يلقي أحياناً على بعض منها إضافات كافية حول الموضوع والمحظى ولمن ألف الآخر ، ولمن أهدى ويرد - أحياناً أخرى - محتوى الكتب العامة بتصصيل مفيد ، وقد يبدي رأيه في نسبة أثر من هذه الآثار لنمير صاحبه ويرجح رأياً على رأي وهي إضافات مهمة للباحث وهي في دلالتها اشارات أصلية إلى أثر العرب في تأسيس علم المراجع وعلم أصول البحث ، ذلك الذي بدأت تدوئن قواعده الأساسية عند الشروع في ضبط الحديث ، وتجمل هذا الكتاب واحداً من سلسلة كتب مهمة في الترجمة كالهرست ومعجم الأدباء وكتب الطبقات المختلفة وكشف الظنون وسلسلة ثمينة متصلة من مثيلاتها في هذا الباب ، ويحتل الكتاب الذي درسه - همنا - موقعاً بارزاً بينها .

٦ - يعطي فكرة واضحة وواافية عن مدارس الطب وعن الأطباء المعلمين والمصنفين في عصره وفي المصور التي عاشها من ترجم لهم ويتحدث عن طرائق تعليمهم وتدريبهم لطلابهم وعن انشاء المستشفيات والاتفاق عليها من قبل السلاطين والأمراء وبعض الأطباء المعلمين (٤٥) .

ان الكلام على طرائق التعليم والتدريب والمعالجة وسير العمل في هذه المؤسسات الصحية التعليمية الكبرى يرد في كثير من صفحات هذا المصنف في معرض ذكره لأوضاع المترجم لهم من الأطباء المعلمين وال المتعلمين وهي في مجلمه لا تقل عما وصلت إليه طرائق التدريس والتدريب في المؤسسات المماثلة في عصر فاروق الحديث (٤٦) ، كذلك يورد شيئاً من نوادرهم ومعابراتهم ومكايدهم وذكرأ بعض طرائقهم في التأليف المدعم بالوسائل المعينة من رسوم وصور .

٧ - يؤرخ لأسر طبية كاملة لعمده والمهود السابقة وبغض النظر عما تعنيه أن تدور منهـةـ الطـبـ فيـ أـسـرـ مـعـيـنةـ كماـ هوـ الحالـ فيـ أـسـرـ المؤـلـفـ نفسهـ ، فـهـذـاـ أـمـرـ طـبـيـعـيـ وـفـيـ سـائـرـ العـصـورـ ، الاـ أـنـ تـنظـيمـهـ لـتـراـجمـ هـؤـلـاءـ ضـمـنـ أـسـرـ مـسـتـقـلـةـ يـعـطـيـكـ فـكـرـةـ عـنـ حـرـصـ بـعـضـ المـتـقـنـينـ مـنـ كـانـواـ قـرـيبـاـ مـنـ السـلـطـانـ أـوـ فـيـ طـبـقـتـهـ الخـاصـةـ عـلـىـ هـذـهـ الـامـتـياـزـاتـ التـيـ توـفـرـهاـ مـهـنـةـ الطـبـ ، اـضـافـةـ إـلـيـ أـنـهـاـ تـبيـحـ وـيـصـورـ آـلـيـةـ تـقـرـيبـاـ - لـمـنـ تـتحققـ لـهـ هـذـهـ الصـلـةـ بـالـسـلـطـانـ عـنـ طـرـيقـ الـمـنـهـةـ ، أـنـ يـصـعدـ إـلـىـ الـنـاصـبـ السـيـاسـيـ وـالـادـارـيـ الـعـلـيـاـ ، وـقـدـ اـضـطـرـدـ ذـلـكـ مـنـذـ أـيـامـ الـنـصـورـ وـالـعـصـرـ الـأـيـوـيـ ، فـمـنـ الـأـسـرـ التـيـ أـرـخـ لـهـ ، أـسـرـةـ أـبـيـ

الحكم وأسرة بختي Shaw وأسرة الطيفوري ، وأسرة أبي سليمان داود بن أبي المنى ، وأسرة أبي الحكم عبيد الله بن المظفر وغيرهم كثير^(٢٧) .

٨ - يحدثك عن مكانة الطيب التي يحتلها في الهيئة الاجتماعية في تلك الأزمنة : حظوظهم لدى الخلفاء والسلطانين والملوك والأمراء ، وإفادتهم بمزايا لا تكون لغيرهم (ص ٥٩٨ - ٢٠١ - ٢٠٤) وعن انتدابهم بأنفسهم (ص ٧٣٩) ومواهبهم الملوك والوزراء ، والأمراء في مساكنهم (ص ٦٥٢ - ٦٥٣) وعن ثرواتهم وعن رحمة مرضاهم من القراء ، وعن أزيائهم (ص ٦٧١ - ٦٧٥ - ٦٥٤) المسلمين منهم والذميين ، عن ثقافتهم ، مكايدهم ومواهباتهم ودعاباتهم ٠

٩ - يورد نبذة من فوائد طيبة كان مغراً بايرادها : كصفة تجميد الماء (ص ١٢٤) ، والحصول على الثلوج ، وكمعالجة الطيب جرائيل زريدة من الفوائد (أربعها قزال ما بها من فوائد) وابناته محظية الرشيد التي تبنت يدها إثر تطبيقها (بازعاجها بشدة الحياة ، ص ١٨٨) ، وكلجوء حكم الدمشقي إلى قطع نزيف شرياني أعيما ٠

١٠ - يعد تاريخاً مكملًا للتاريخ كثيرة الافت في ملوك وسلطانين وأمراء وزراء الأسرة الأيوبية في مصر والشام ٠

كما يؤرخ لعالم هامة في دمشق والقاهرة حاضرت ملك الأيوبيين وفي القدس مساجدها وبساراتها وقلاعها ومداهنه وأبوابها وأحيائها ٠

١١ - ثم انه يعد أجمل كتاب ألت في بيته ، قييم عظيم الفائدة في تاريخ الطب العربي ويعد مصدراً اضافياً في مصادر التاريخ العام ، والتاريخ الأدبي حيث يمدنا بمعلومات كثيرة ذات صلة بالتاريخ العام وتاريخ الأدب والتصنيف ، ولا يحتاج لدفع هذه الميزة أن معظم ما أورده المؤلف في هذا الباب مذكور في مظانه التاريخية ، إذ أن المؤرخ الذي يعتمد التوثيق والتدقيق والتحقيق لا يمكن أن يعرض عما ورد فيه من لمحات عظيمة الفائدة ٠

ان الحاجة ملحة وقد رأينا خطر هذا الكتاب وعظم فائدته وما نجده من رداءة المتوفر من طبعاته - والتي اعتمدت أساساً على عمل (مولر) الذي مضى عليه زمن طويل - الحاجة ملحة الىأخذ هذا المصنف بالنشر العلمي الجيد يتوفّر فيه تحقيق النص وخدمته وتبسيّر الرجوع اليه وجعله سهل المتناول بين أيدي الباحثين في تاريخ الطب العربي خاصة وتاريخ الحضارة بشكل عام ٠

هوامش:

على ما يعتقد (كذا) في لواز ديالي من العراق على حين انه المكان الذي كسر فيه القطر . التيار في فلسطين . وانتظر كذلك (من ٤١) في ترجمته للسمورودي فيسعي المرسسة العللون بالمرسسة العلولة .

- ١٧- انظر صفحات ٦٣٧ - ٦٥٢ - ٦٩٢ - ٦٨٢ - ٧٢١ .

١٨- انظر على التوالي من (١٣٥) و (١٣٧) .

١٩- انظر على التوالي من (١٦٧) و (١٨٥) .

٢٠- وردت في ثبت خاص في نهاية الدراسة الملحق رقم ٣ .

٢١- ففي ترجمة العمارشيد الدين نجدا هارفامن أخباره وأخبار
والله ، وفي ترجمته لأمين الدولة نجد أخبارا عن رفيع الدين
الجيلى ، وفي أخبار رفيع الدين نجد أخبارا عن
السهرورودي ٠٠ الخ .

٢٢- انظر الصفحات ٢٢٦ - ٥٤٧ - ٢٠٥ - ٣٣٦ .

٢٣- انظر من ١١٥ .

٢٤- يلقيت قائمة كتب ورسائل يعقوب بن اسحق الكشى
(٢٦٨) كتابا ورسالة ويلقيت قائمة كتب المرادي ،
ب بينما جاوزت كتب الشیعه الرئيس المائة .

٢٥- أمثل السلطان نور الدين محمود الذي انشأ البيمارستان
النورى الكبير ، والسلطان صلاح الدين الذي انشأ
البيمارستان الناصرى في القاهرة ، وانشا البيمارستان
المضدى . وكذلك علي بن عيسى الجراح ، الوزير ،
والدخوار (علي بن عبد الرحيم) الذي انشأ المدرسة
الطبية المفروفة باسمه ورتب لها اوقافا محبوبة عليها
ومن أجل الانفاق في شؤونها .

٢٦- انظر من ٤١٦ في وصف مجلس درس المرادي و ٦٢٨ في
وصف العمل في البيمارستان والمأمور على المرضي وتفقد
احوالهم من قبل الطبيب الشیعه .

٢٧- انظر على التوالي الصفحات ١٧٥ ، ١٧٨ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ،
٦١٢ ، ٦١٣ .

١ - كان ترسيم الخلي في منصبه في عهد السلطان الملك صالح عmad ibn Asmā'īl al-Malik Mu'maqhah شهادة سنة ٦٦٧ هـ واخذت منه سنة ٦٤٣ هـ : (الأملاك المنظورة ج ٢ ص ٢٠٠ وقوف الفنون في مطالب بيته ابوب ص ٣٧١ وص ٣٨١) .

- ٢ - انظر ص ٥٩٦ ابن أبي اصبيحة .

٣ - تجد اسماءها في ثبت ملحق بهذه الدراسة : الملحق رقم ١ .

٤ - انظر ص ٥٠٢ .

٥ - تجد اسماءهم في ثبت ملحق بهذه الدراسة : الملحق رقم ٢ .

٦ - انظر ص ٤٩١ .

٧ - انظر ص ٤٩١ .

٨ - انظر ص ٦٦٧ .

٩ - انظر ص ٦٦٦ .

١٠ - وربما كان فيها سنة احادي وثلاثين ايضا ولم تكون المائة في القاهرة في هذه السنوات الامامية مفصلة ، فهو كذلك مع استاذة ابن البيطار العشاب في سنة ثلاث وثلاثين وستمائة (ص ٨٥٣) .

١١ - انظر ص ٦٠١ - ٦٩٧ .

١٢ - يقول في ذلك : « وقد يكون سبب هذا الخلط من النساخ ويستتر حتى تحصل جهة يفضل بها من لم يفحص عن حقائق الامور » .

١٣ - انظر الصحفات ٥٩٨ - ٥٩١ - ٦٠١ - ٦٤٣ - ٦٤٣ - ٦٥٨ - ٦٦٠ - ٦٦٠ - ٦٧٨ .

١٤ - انظر ص ٢٤ و ص ٧٠٠ .

١٥ - انظر المسان مادة بذرق .

١٦ - انظر ص ١١٦ حيث تحدث عن مسكن جالينوس وهو في سرتنا بالقرب من قرية والصواب بالقرب من قره .

وكذلك انظر ص ٦٤٦ حيث يقول عن وادي كعنان انه

في التعریب و "المعرَب"

وهو المعروف بـ "حاشية ابن بري على كتاب المعرَب"
لابن الجواليقي

بتخقيق الدكتور ابراهيم السامرائي

صلاح الدين العبلاوي

- ٣ -

وجاء في الكتاب (ص/٢٢) :

وذكر أبو حاتم : أن العام في (العب) بدل من [العام في]^(١) (الخب) وأصله (خنب)^(٢) وهذا لم يذكره النحويون ، وليس يمتنع ، ومثله (العرباء)^(٣) .

١ - قال المحقق : سقط من الأصل [العام في] أو أن المؤلف قدسها فلم يوضح البارة .

- أقول : الخطأ خطأ الناسخ فقد جاء في المزهر (١٦٢/١ - سنة ١٣٢٥ هـ) : (وذكر أبو حاتم أن العام في العب بدل من العام ، وأصله في الفارسية : خنب) .

٢ - قال المحقق : وهذا يعني أن العرب عربوا (خنب) فقالوا (خب) . انتظر اللسان (حبب) .

- أقول في المرب : ذهب أبو حاتم إلى أن (العب) أصله (الغنب) . وشرح ذلك صاحب التقريب ، فقال (ص/٨٥) : (العب بالضم الخالية ، وهو فارسي معرَب ، ويجمع على حباب وحببة كثيبة) . وأصل العب خنب بالباء المضمومة والنون الساكنة ، فأبدلته فيه العام حاء ، والنون باء ، وأدفنت فيما بعدها) .

على أن اسم الجرة على ما جاء في المجم الذهبي هو (خمب) و (خنبة) و (خم) بضم العام فيها . وذهب أديشير في الالغاز الفارسية إلى أن الأصل (خم) ، لكنه أضاف في موضع آخر إلى أن (خنبة) لفظ فارسي بمعنى الدن وأنه عرب إلى (خنبجة) ،

وأردف أن الفارسية قد أخذت (خبنة) من الآرامية (١) ، كما جاء في كتاب (الألاظ العرية الآرامية الأصل / ١٦٨) لسيفمان فرانكل . فإذا صح هذا كان (خبنة) الفارسي مأخوذاً من السامية آرامية أو عربية .

٢ - قال المحقق : ذكرها ابن الجوابي في المغرب (ص / ١١٨) فقال : جنس من العظام ، فارسية معربة وأصلها بالفارسية (خربا) أي حافظ الشمس .

وأردف المحقق (وقد نقل أدبي شير في كتاب الألاظ الفارسية المعربة) : أن مؤلف برهان قاطع - قد ذهب إلى أنها سريانية الأصل . ورجح أدبي شير أن تكون الكلمة من (خُر) بالفارسية ، أي الشمس ، و(بان) أي حافظ ومتربق . وقد وردت في الأصل بالغام المجمعه .

- القول : ما ذكره المحقق هنا جاء على سبيل النسخ لأنه منقول بالحرف من حاشية محقق المغرب الاستاذ احمد محمد شاكر ، وقد أغفل منها قول الاستاذ شاكر (ولكن أيكفي هذا في العزم بان كلمة - حرباء - غير عربية) ٤ .

في الجواب عن ذلك أقول : جعل (المغرب) الأصل الفارسي للحرباء (خربا) وجعله أدبي شير ، في الألاظ الفارسية المعربة (خربان) ، وتصوره صاحب شفاعة الفليل (خوربا) بالعام . وليس في المجم الذهبي ما يشير إلى أن للحرباء بالفارسية اسمًا من هذه الأسماء المقدرة . وذكر النيسابوري الميداني في كتابه (السامي / ٢٨٣) العرباء ، وذكر اسمها الفارسي ، وهو لا يمتد إلى ما تقدم بصلة . فإذا ما أخذنا بما أورده صاحب البرهان القاطع من أن الكلمة سريانية الأصل ، قوي لدينا أن اللفظ سامي: سرياني وعربي . وجاء في الصدح (والعرباء أكبر من العقائد شيئاً ، يستقبل الشمس ويلور معها كيف دارت ..) والجمع العربي ، والأمثلة حرباء ، وأرض معربيّة ذات حرباء) . فلم يشر في كلامه إلى عجمة اللفظ . وقد أراد الراغب صاحب المفردات أن يشير إلى أصله اللفظ حين قال : (والعرباء دويبة تتلقى الشمس كأنها تعاربها) .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٢ و ٢٣) :

قال الشيخ أبو منصور : (باب معرفة العرب في استعمال الأعجمي) (١) .

اعلم أنهم كثيراً ما يجترئون على تغيير الأسماء الأعجمية إذا استعملوها فيبدلون العروض التي ليست من حروفهم إلى أقربها مثراجاً ، وربما أبدلوا ما بعد مخرجها أيضاً . والإبدال لازم لثلا يدخلوا في كلامهم ما ليس من حروفهم . وربما غيروا البناء من الكلام الفارسي إلى أبنية العرب . وهذا التغيير يكون بإبدال حرف من حرف ، أو زيادة حرف ، أو نقصان حرف ، أو إبدال حركة بحركة ، أو إسكان متحرك ، أو تحريك ساكن . وربما تركوا العرف على حاله لم يغيروه .

١ - وربيب منه اللفظ العربي (خالية) ، ولم يسمع إلا بالياء .

١ - قال المحقق : المرب (ص/٦)

- أقول : سقط من الأصل لفظ (مذاهب) ولا بد من اثباته ، فالذى جاء فى المرب باب معرفة مذاهب العرب في استعمال الأعجمي) ، ذلك في مختلف نسخه المطبوعة .

وقد تشعبت وجوه القول في هذه المذاهب . قال سيبويه في الكتاب (باب ما أعراب من الأعجمي - ٢٤٢/٢) : (فربما العقوه بناء كلهم ، وربما يلحوظه . فاما ما للعقوه بناء كلهم فـ درهم - العقوه بناء هجرع ، وبهرج العقوه يسلبه ، ودينار العقوه بديماس ٠٠٠ وربما غيروا المعرف الذي ليس من حروفهم ولم يغيروه عن بنائه في الفارسية نحو فرنـد ويـقـمـ وـأـجـرـ وـجـرـبـ) فثبت بهذا أن العرب لم يوجبا العاق المرب بالبناء العربي . وقد أخذ بهذا صاحب المرب ، وخالفه الحريري في درة الفواصن فأعرض على من جاء بـ (شطرنج) بفتح الشين ، وقال (٨٠) : (وقياس كلام العرب أن تكسر - أي الشين - لأن من مذهبهم أنه اذا عرب الاسم العجمي رُدَ الى ما يستعمل من نظائره في لفظهم وزناً وصيغة ، وليس في كلهم - فمثلـ - بفتح الفاء ، وإنما المنقول عنهم في هذا الوزن - فعلـ - بكسر الفاء . فلهذا وجوب كسر الشين من الشطرنج ليلحق بوزن - جـردـ حـلـ - وهو الضخم من الأبل) .

وجاء في شرح درة الفواصن لأحمد شهاب الدين الغفارجي (١٧٤) : (ولم يذكر فيه ابن السكikt الا الفتح - فتح الشين . ولهذا قال ابن بري ان آئمه اللغة لم يذكروا فيه الا فتح الشين ، وكذا قال في اصلاح المنطق ، فإذا عرفت هذا علمت أن في كلام المصنف - أي الحريري - خللا من وجوه : الأول أنه انكر الفتح ، وهو المعروف عند آئمه اللغة . الثاني : أنه زعم أن العرب لا بد أن يرددوا نظائره من أوزان العربية ، والذي صرحت به النعامة خلافه . وفي كتاب سيبويه : الاسم العجمي من كلام العجم ربما العقوه بأبنية كلهم وربما لم يلحوظه .) ٠٠

وقال ابن السيد البطليوسى في الاقتضاب في شرح أدب الكاتب لابن قتيبة : (وقد رأيت ابن جنبي قد قال في بعض كلامه : الوجه عندي أن يكسر الشين من - شطرنج - ليكون على مثال - جـردـ حـلـ - وهذا لا وجه له . وإنما كان يجب ما قاله هنا لو كانت العرب تصرف كل ما تصرّفه من الألفاظ العجمية إلى أمثلة كلهم . واد وجدنا فيما عربوه أشياء كثيرة مخالفة لأوزان كلهم فلا وجه لهذا الذي ذكره . وقد ورد من ذلك ما لا أحصيه كثرة .) ٠٠

وجاء في المزهر عن أبي حيان في الارتفاع (١٥٩ / ١٣٢٥ م) : (الأسماء الأعجمية على ثلاثة أقسام : قسم غيرته العرب والحقته بكلامها ، فحكم أبنيته في اعتبار الأصلني والزائد والوزن حكم أبنية الأسماء العربية الوضع ، نحو درهم وبهرج . وقسم غيرته ولم تلتفت بأبنية كلها فلا يعتبر في القسم الذي قبله نحو آجر وسیستنـ ، وقسم ترکوه غير مغير ، فما لم يلحوظه بأبنية كلهم لم يعد منها ، وما العقوه بها عد منها ، مثال الأول . خراسان لا يثبت به فعالان ، ومثال الثاني خـرـمـ العـقـ بـسـلـ ، دـكـرـكـمـ العـقـ بـقـمـ) .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٣) :

قال ابن بري : الزيادة مثل (قهرمان) (١) زيد فيه الماء وأصله (قرمان) والعنف نحو (كرد) وأصله (كردن) (٢)، و (بهرج) ، قال : (بهرج) (٣) .

١ - أقول : لم يقل المحقق شيئاً في (قهرمان) . وقد اختلف فيه الباحثون ، فقال الجواليلي وابن بري انه لفظ معرّب زيدت فيه الماء ، والأصل (قرمان) ، وذكر سيبويه في الكتاب (٣٤٢/٢) أن (القهرمان) معرب مزيد . على أنني لم أجده في المجمع الذهبي (قرمان) بل وجدت به (قهرمان) ، فهل اتفق الأصل الفارسي وما عرب منه ، فابقى العرب اللفظ على حاله . أقول قد أكذ ذلك أدي بيشر في الالفاظ الفارسية المعرفة فذكر أن (قهرمان) مركب من (قهر) وهو عربي و (مان) وهو فارسي ومناه الصاحب ، وذهب الى أنه بعد التعرّيف ، كما كان قبله ، لم يغير فيه شيء وجاء في (السامي / ١٩٠) للنحاس بوري الميداني أن فارسيته (كارفرمای) ومعناه الأمر ، وقد جاء هذا في المجمع الذهبي . فإذا صح ذلك فأقرب الوجوه أن يكون الأصل في (قهرمان) . فـ (كارمان) معناه الأمر ، و (مان) الصاحب كما قال أدي بيشر . وهكذا تكون (القاف) قد أبدلت من الكاف ، وزيدت الماء ، كما قال الجواليلي وابن بري ، أو أبدلت من (المد) على الصحيح . أما تاويل معيء (قهرمان) في المجمع الذهبي فهو انتقال اللفظ الى الفارسية بعد اشتهره معيّراً في العربية ، ولو نظائر . ويؤيد هذا ان (القاف) دخيل على الفارسية ، وكذلك الثاء والعام والماء والضاد والطاء والظاء والمعين ، وكل كلمة فيها حرف من هذه العروض الشائنة ليست فارسية الأصل (قاموس الفارسية / ١٢) .

٢ - أقول : لم يقل المحقق شيئاً في (كرد) يفتح فسكون ، وفي أصله خلاف . فقد ذكر الجواليلي في المعرف أن (الكرد) معناه العنق وأصله بالفارسية (كردن) وأشار الى بيت للقرزدق جاء فيه (الكرد) بهذا المعنى . وأيده ابن بري في أن أصله (كردن) فحدثت منه التنون ، بالتعريب . وقبل ذلك صاحب الشفام . و (كردن) بالفارسية العنق ولكن بكاف فارسية ، فقد أبدلوا بالتعريب الكاف العربية من الكاف الفارسية وحدفوا التنون . وقد روى ابن منظور في اللسان (القرد) بدلاً من (الكرد) وجعل الأصل الفارسي (قردن) ، وهو غريب لأن القاف ليست أصلية في الفارسية . ولو جعل الأصل في (القرد) : كردن لما بعد ذلك لأنه قد يبدل القاف من الكاف الفارسية .

٣ - قال المحقق : كذا في الأصل ولعل المراد (ابن الجواليلي) أو أن الصواب قالوا .

- أقول ليس القول ما قال المحقق ، فالكلام هنا لا ينبع بري وقد أورد مثالين على التعريب بالعنف فقال (والعنف نحو كرد وأصله كردن) . والوجه أن يكون تمام الكلام (وبهرج وأصله ..) . وقد فات المحقق هنا أن يتبيّن حقيقة الأصل الفارسي لبهرج . فإذا كان ابن بري قد أشار الى أن العرب خلصوا الى (بهرج) بعد حذف حرف من أصله الفارسي ، فكيف يكون (بهرج) هو الأصل ؟ وما العرف المحدوف هنا ؟ أقول

الصحيح أن الأصل هو (نَبَهَرْهُ) بفتحتين فسكون ، وأن قول ابن بري في النص هو (وبهرج وأصله : نَبَهَرْهُ) ، فيكون المعذوف بالتعريب هو النون . فانظر إلى ما جاء في المزدوج : (قال ابن دريد وابن قتيبة : البهرج الباطل ، وهو بالفارسية نَبَهَرْهُ / ٤٨) . ونحو من ذلك في المزدوج (١٧٠ / ١) وفي شفاء الفليل ، وفي التقرير ، أي أنهم عربوا (نبهرا) فعدفوا النون وأبدلوا الجيم من الهاء فقالوا (بهرج) . و (نبهرا) في المجم الذي هي معناه الفش ، ومعرفه (نبهرج) ، فاكتفى بادال الجيم من الهاء ولم يعده ، كما ذكره الشيرازي في المعيار ، وأشار إليه الشفاء فقال (ويقال فيه نبهرج) ، كما أشار إليه التقرير اذ قال (درهم بهرج ونبهرج) .

وجاء في الكتاب (ص/٢٣) أيضاً :

قال ابن بري : (كربج) (الجيم) فيه بدل الكاف التي بين الجيم والكاف ، والجيم من (موزج) بدل من خروجهم لكونه لا تثبت على حال واحد ، لأنها في الوقت هاء وفي الأصل تاء (٢) ومنهم من يجعل (الكاف) بدل من الهاء .

- أقول : فات المحقق أن صحة العبارة (كربج الكاف فيه بدل من الكاف التي بين الجيم والكاف) لا (كربج الجيم فيه بدل) . كما أثبتته . وإذا صح ما أثبتته هنا فكيف أثبتت في (٢١ / ١) : (كربج الكاف فيه بدل) ! والقولان لابن بري . وقماري الأمر أن الكاف العربية في (كربج) قد أبدلت من الكاف الفارسية التي بين الجيم والكاف ، لأن الأصل الفارسي هو (كربه) كما مر ، بكاف فارسية ، وهذا ما ذهب إليه الجواليفي وابن بري . وجاء في المغرب (ويقال للثوانوت كربج وكربق بضم فسكون ، وهو معرف وأصله بالفارسية كُربه ، بضم فسكون) . وقد أشرنا قبل إلى إن أدي شير أورد (كربه) بكاف عربية ، وكذلك فعل المجم الذي هي ، وفي الفارسية كاف عربية ، كما فيها كاف فارسية ، فإذا صح هذا سقط ابدال الكاف العربية من الكاف الفارسية ، وبقي ابدال الجيم في (كربج) من الهاء في (كربه) . أما (كربه) بالكاف الفارسية فمعناه القط .

والطريف أن التعريف هنا في وضع (الجيم) محل (الكاف) ، قد جاء نحو منه في كتاب المزدوج . ففي المغرب (ص ٦) : (فَمَا غَيْرُوهُ مِنَ الْعُرُوفِ مَا كَانَ بَيْنَ الْجِيمِ وَالْكَافِ ، وَرَبِّمَا جَعَلُوهُ جِيمًا وَرَبِّمَا جَعَلُوهُ كَافًا وَرَبِّمَا جَعَلُوهُ قَافًا) ، ثم لم يات إلا بمثال الكاف في (كربج) والكاف في (قربق) ، اذ أردف (وقالوا كربج وبعضهم قربق) . فلين مثال ما أبدل من كافه الفارسية جيم ؟ أتول جام ذلك في الصفحة التالية اذ قال (وجورب وأصله كورب) ، وكان من حق هذا المثال أن يتقدم المثالين (الكربج والقربق) في نص المغرب ، ما دام قد تقدم الكلام على ابدال الجيم ، أو يلي هذه المثالين اذا تقدم الكلام على ابدال الكاف والكاف ، كما جاء في المزدوج (كقولهم كربج الكاف فيه بدل من حرف بين الكاف والجيم ، فأبدلوا فيه الكاف أو الكاف نحو قربق ، أو الجيم نحو جورب) . ونحو ذلك ما قاله ابن بري أيضاً (ص/٢١) .

٢ - قال المحقق : قوله خروجهم ، أي الحركة من آخر الكلمة ، وهي الفتحة المالة نحو الكسرة والتي يرسم بعدها الهاء كأنها هاء التأنيث . وكلام المؤلف بعد هذا يؤيد ما ذهبنا إليه .

- قوله جاء النص (والجيم من موزج بدل من خروجهم لكونها لا تثبت على حال واحد في الوقف هاء وفي الأصل تاء) . وقد فاتح المحقق فيه غير تعريف وتصحيف . فليس ما اعتبر الأصل من التشويه بالشيء البسيط ، وقد صرحت فيه قول الجاحظ في كتاب العيون حول ما يعرض لكتاب من الإفساد بآيدي الناسخ ، كما ذكرناه في المقدمة : (ولا يزال الكتاب تداوله الآيدي الجانية .. حتى يصير غلطًا صرفاً)

وقد وددت لو حاول المحقق أن يستفتني مرجحاً يتبعن به دلالة النص ليتم مسوبي درءه ويرده إلى موضعه من اتصال الكلام ، كما ودلت أنه لم يأت بعAshيشة تزيد الأصل إشكالاً حتى يصر إلى أبهام لا يشفع فيها تأويل ، والتباين لا ينفع فيه تفسير أو تبيين . ذلك أنه سقط من الأصل لفظ (الهاء) بعد (بدل) . وجاء (خروجهم) مصحفاً ، وصوابه (حروفهم) وجاء (وفي الأصل تاء) ، وصوابه (وفي الوصل ياء) . ثم استطع المحقق من الأصل (ياء مرة وهمزة مرة أخرى) ، فقال : (جاء بعد قوله تاء - وهي ياء - عبارة مقتعة هي : مرة وهمزة أخرى ، وليس لها من وجه) فاشتد النموذج بهذا العذر .

أما صحة العبارة فهي : (والجيم من موزج بدل من الهاء من حروفهم لكونها) أي الهاء (لا تثبت على حال واحد ، لأنها في الوقت هاء ، وفي الوصل ياء مرة ، وهمزة مرة أخرى) . وبهذا يتضح الصواب ويستتبين لرؤيد بعضه بعضاً ويدعم بعضه إلى بعض .

ودليل ذلك ما جاء به سيبويه في الكتاب (٣٤٢/٢) : (وبيدلون مكان آخر العرف الذي لا يثبت في كلامهم اذا وصلوا - الجيم - وذلك نحو كوسه وموزه . لأن هذه تبدل وتحذف في كلام الغرس ، همزة مرة وياءمرة أخرى) فالهاء في مثل (كوسه وموزه) من الفارسية لا تثبت إلا في الوقف ، فإذا وصلت كانت ياء مرة وهمزة مرة أخرى . وأوضح ذلك صاحب التقرير فقال (من / ١٢) : (وتسمى عندهم بالهاء الرسمية لأنها ترسم ولا ينطق بها ، غير أنها في مثل بنده شاه ، بمعنى عبد الملك ، يضعون فوق الهاء علامة الهمزة ويلفظون بها ياء ، وفي مثل بنده آت ، بمعنى عبدك ، يزيدون بعدها همزة وينطقون بهذه الهمزة) .

وخلاله الأمر أن (الموزج) يضم الميم وفتح الزاي أصله (مُوزَّه) وهو الخف وقد جاء بفتح الأول في (اللسان والقاموس) ، كما جاء بضمه في النهاية . والجمع موازجة كما نص عليه المرب (٣١١) . ولا يمنع هذمان جمعه على موازج ، على القياس ، كما جاء في جمع جورب جوارب وجواربه . وفي الأساس (والننساء يلبسن الموازج والموازجة) . وفي (السامي / ١٤٠) للميداني النيسابوري (الخف) الموزج ، بفتح الميم ، وفارسيته - مُوزَّه - بضمها ، والجمع الموازجة ، والهاء للمعنى) .

وقد عثرت بعد طول بحث على حاشية بمخطوط المرب (٩٠١٢) في المكتبة الظاهرية هذا نصها : (وانما الزم البديل منها وان كان الهاء من حروفهم ، لكنها لا تثبت على حالة واحدة ، لأنها في الوقت هاء ، وفي الوصل ياءمرة وهمزة أخرى) ولعل هذه الحاشية هي الأصل الصحيح لكلام ابن بري .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٣ و ٢٤) :

قال أبو منصور : ولذلك يقولون (كيلجة و كيلقة و [قيلقة] (١) . و (جربن) بضم الجيم والباء للكربز (٢) (وجورب) وأصله (كورب) و (موزج) وأصله (موزه) (٣) .

قال ابن بري : القاف (٤) (قيلقة) الأولى والثانية بدل من الكاف التي بين الجيم والكاف ، وقد تبدل القاف من الهاء نحو سرق (٥) ويلحق (٦) .

١ - قال المحقق : من المرب (ص / ٧)

- أقول جاء في المرب (٢٩٢) عن الأصمي (كيلجة وكيلكة وكيلقة وقيلقة) بكسر أولها وفتح اللام فيها . ولكن ما أصلها ؟ الذي عناه الجواليفي أن الحرف الأول منها ، كافاً كان أو قافاً ، ببدل من كاف فارسية . وأشار (أدي شير) إلى أن الأصل (كيله) بكسر أوله لكنه لم يجعل كافاً فارسية . كما ذكر أن هذا الأصل مأخوذ من الآرامية . وذهب ابن بري أن القافين في (قيلقة) ابدلتا من كاف فارسية ، فإذا صبح هذا كان الأصل (كيلكه) بكافين فارسيتين ولم أره في المجمع الفارسي وجمع المرب (كيلجة) على كيلجة وكيلجة . ولاحظ محقق المرب أن (كيلجة) قد ادت في اللسان بفتح الأول وكذلك في النسخة الأولى للقاموس ، وجراها مصاحب المعيار . أقول كذلك فعل أدي شير . والكيلجة كيل معروف في العراق . قال مصاحب المصباح (انه منا وبسبعة أثمان منا ، والمنا رطلان) . ويجمع المنا على الأمنان ، وتشبيهه (منوان) . وجاء في كتاب الأوزان والمكاييل لأبي بكر محمد بن زكريا الرازى (ت / ٣١١ م) : (كيلجة رطل ونصف بالبغدادي ، وهو الوزن المصري أيضاً) .

٢ - قال المحقق : الكربز هنا بالكاف الشديدة الأعمجية نظر الجيم المصرية وكذلك كورب .

- أقول : قالوا الجُربَن والقرْبَن بضم الأول والباء فيما . قال صاحب الصحاح (رجل جربن بالضم بين الجربة بالفتح أي خب) . وهو القربيز أيضاً ، وهو مربان () . أما أصله ف (كربز) بكاف فارسية مضبوطة ، والخب الخداع . وكذلك الكاف في (كورب) فإنها فارسية ، وهي مفتوحة .

٣ - أقول : من بنا الكلام في هذا مفصلاً .

٤ - أقول : سقط من الأصل هنا (في) وصحة العبارة (القاف في قيلقة) .

٥ - **أقول :** (السرق) يفتحتين العرين الواحدة (سرقة) وأصلها (سره) بفتحتين، كما في التقريب . تال صاحب المغرب (والسرق العرين أصله سره بالفارسية اي جيد / ١٨٢) وفي الألفاظ الفارسية لأدي شير والمجم الذهبي ما يؤيد ذلك .

٦ - **أقول :** في المغرب (اليلمك) بفتح فسكون ففتح القباء ، وهو نوع من الثياب ، وأصله بالفارسية (يلمه) بفتح فسكون ففتح ، وقد ذكره الجوهري في الصلاح وأورد عليه قول ذي الرمة .

وجاء في الكتاب (ص/٤٢) :

قال أبو منصور : وقالوا سرويل (١) واسماعيل، وأصلهما : شروال واشماويل (٢)، وذلك لقرب السين من الشين في الهمس (٣) .

قال ابن بري : قال سيبويه (أبدلوا العين في اسماعيل، لأنها أشبه الحروف بالهمزة) فهذا يدل على أصله في المجمعية : اشمانيل (٤) .

١ - **قال المحقق :** وأما شروال فهو في الفارسية شلوار بفتح الشين كمافي (برهان قاطع)، وفي عامية العراقيين : شروال ، ولعل سربال هو المغرب السليم ، وقد جاء في لغة التنزيل : (وسرابيل تقيكم بأسكم - النحل / ٨١) .

٢ - **أقول :** قالت العرب للمفرد سروال وسرواله وجمعته على سرويل ، كما قالت للمفرد سرويل وجمعته على سراويلات وهو المشهور . وفيه لغات هي : شروال وسرويل وسراويين . ولكن ما أصله ؟ قال الجواليفي الأصل (شروال) فأبدل السين من الشين . وفي التقريب (ويبدلون السين شيئاً . نعودست في دشت ، وسروال في شروال) .

وذكروا له أصلاً فارسياً آخر هو (شلوار) بفتح الشين، كما فعل الميداني النيسابوري في كتابه السامي (١٣٥) وقد عاصم الجواليفي ، واختاره الخفاجي في شفاء الغليل فقال (سرويل معرّب شلوار) . وأبيده حسين التبريزي في البرهان القاطع كذا ذكره السامراني وفي المجم الذهبي (شلوار معرب سروال) وليس فيه (شروال) . على أن أدي شير في (الألفاظ الفارسية المربّة) ذكر له أصلافي الآرامية والبابلية ورجح الدكتور داود العليبي أصله السامي هذا في كتابه (الأثار الآرامية) . فلا يبعد على هذا أن يكون الأصل ساماً مشتركاً وأنه بالي وبآرامي وعربي . ودليل أصالته في العربية لفظ (سربال) فهو عربي بمعنى (سروال) ، ولم أر من قال بمعجمة (سربال) إلا أدي شير وقد قالوا سروال وتسرول كما قالوا سربيل وتسربيل . أما لفظ (شلوار) الفارسي فقد يكون مقتبساً من السامية قبل الإسلام .

٢ - **قال المحقق :** قول الجواليفي (اشماويل) لمله (اشمانيل) فسهله إلى الواو ، والقول بالهمز قول سيبويه كما من .

– أقول قد جعله ابن بري (اشمانيل) بالهمزة ، كما هو الحال في نظائره . وجاء به أبو حاتم الرازي في كتابه (الزينة) : (أشموئيل) . وبالواو والهمزة ١٤٠ / ١٤٠ وذكر أنه كذلك بالبراءية والسريرانية ، وأن معربه (اسمعيل) . وقال في موضع آخر (٢ / ١٦٤) : وجبرئيل وMicahiel . قال ابن عباس . وهو منسوب إلى – ايل – وايل اسم من أسماء الله . وكل ما جاء على هذا المعنى فهو اسم مضاف إليه مثل اسماعيل وأردف (وسمعت بعض أهل المعرفة يذكرون معناه : اسمع يا الله) . وقال محقق الكتاب الدكتور حسين الهمداني (١٤٠ / ١) : وجاء اشمويل ، والكلمة العربية يشماعيل مكونة من يسمع و ايل ، أي يسمع الله ، وهو ابن ابراهيم من هاجر ، فلما بشّرته به قالت إن الله استمع إلى . وفي العربية الجنوبيّة ورد الاسم : يسمع الله .

٣ – قال المحقق : (المغرب – ص ٧)

– أقول لا ننس أن السين في العربية تقابل الشين في كثير من اللغات السامية الأخرى كالبابلية والعبرية والإرامية . . . وذلك في الفاظ كثيرة منها (الاسم والانسان والسلام والسن والسبة والسماء واللسان والنفس . . .) وسواءها أمما عربوه من الفارسية وبعض حروفه (الشين) فقد أبدلوا من شينه شيئاً ، فقالوا : البنفسج في (بنفسه) والجلسان في (كلشان) للوراد الأبيض ، أو أبقوها على حالها كما قالوا : الياشق في (ياشه) للطائر المرهوف ، والسلطنج في (شترنك أو شترنك) . أما حروف الهمس فمتشّرفة وهي : القاء والعام والثاء والهاء والشين والعام والمصاد والسين والكاف والتاء ، وما عدا ذلك حروف مجهرة .

وجاء في الكتاب (ص ٢٤) أيضاً :

قال أبو منصور : وأبدلوا العرف الذي بين الباء والفاء [فأء] (١) وربما [أبدلوه باء] قالوا : فالوذ وفِرِند ، وقال بعضهم : بِرِند (٢) .

قال ابن بري : فرنند ، القاء فيه بدل من الباء التي بين الفاء والباء .

١ – قال المحقق : سقطت الكلمة في الأصل والسياق يقتضيها .

– أقول : قد أثبتت الكلمة في المغرب المطبوع والمخطوط .

٢ – قال المحقق : (المغرب – ص ٧)

– أقول : العرف الذي بين الباء والفاء هو الباء الفارسية . ومن ثم كان فالوذ أو فالوذج بالذال أو فالوذق أو فالوذق) اسم العلوى أصله(بالوذ) بالذال على ما جاء في الشفاعة ، أو (باللوده) بالذال كما جاء في اللسان وقاله أدي شير ، وأورد المجمع الذهبي .

اما (فولاد) لذكره العديد فأصله (پولاد) بالذال كما قال أدي شير وقاموس الفارسية للدكتور حسين أو (پولاد) بالذال كما جاء في التقريب . وثمة مسألتان :

الأولى أن من العرب ن جعل (الفالوذ) لئن في (الغلاؤذ) . قال المعرب (قال أبو حاتم : قال أبو زيد : سمعت من العرب من يقول للغلاؤذ فالوذ / ٢٤٧) وقد اتفق جمع الفالوذ والفالوذ على فواليد فقال المخثري في الأساس (الضرب بالفواليد غير الضرب بالفواليد) ففرق بين المعنين كما فرق الميداني النيسابوري وصاحب الشفاعة . وجاء في الحديث (كان يأكل الدجاج والفالوذ) . والثانية أن ابن السكيت قد انكر لفظ (الفالوذ) بالجيم وأثبت (الفالوذ) بالقاف ، كما حكاه الجوهري في الصحاح . وأبدال الجيم من الهماء أكثر ، وربما أبدل منها القاف كما قال سيبويه (٢٤٣ / ٢) .

و (البرند) يفتحتين وباء فارسية هو الأصل الفارسي لـ (فرنند) أو (برند) بكسر الأول والثاني فيها . وفرند السيف جوهره ووشيه ، وقد من بنا تفصيل ذلك .

وجاء في الكتاب (ص ٢٥) :

قال أبو منصور : وأبدلوا اللام من الزاي في (قفشليل) (١) وهي المرفقة ، وأصلها (كفجلاز) . وجملوا الكاف فيها قافا ، والجيم شيئا ، والفتحة كسرة ، والألف ياء .

قال ابن بري : قلبت الزاي في (كفجلاز) لاما في قوله (قفشليل) اتبعها لللام قبلها .

قال أبو منصور : وما أبدلوا حركته (زور) [ممال] (٢) وأشوب .

قال ابن بري : الزور الصنم ، والأشوب الخليط ، والمرب تستعملها ممالين (٣) .

١ - قال المحقق : (المعرب - ص ٨) .

- أقول قد مر بنا تفصيل القول في (قفشليل) ، وقد جاء في الكتاب لسيبوه (٢٤٣ / ٢) :

(وقالوا قفشليل فاتبعوا الآخر الأول ، لقربه من المدد ، لا في المخرج) .

٢ - قال المحقق : قوله (ممال) هو ضرب من القسم الذي نجده كثيرا في الألسن الدارجة المعاصرة ، كما في نطق العامة لـ (يوم) مثلا .

- أقول : يبدو أنه لم يتضح للمتحقق كيف أبدلت العركة في تعريب (زور وأشوب) وقد أثبت لفظ (ممال) كما جاء في الأصل ، وهو مقحم عليه ، والصحيح استطاعه ، كمجاءه المرب . ذلك أن كلام أبي منصور في المرب يعني أن من المربات : (زور وأشوب) ، وقد أبدلت فيهما العركة بعد التعريب . إذاً صيغة يلفظان بواو عربية محضة لا مشوبة ولا مسالة ، وهي تشبيه لفظ *Bo* بالفرنسية ، وقد كانوا يلفظان بواو فارسية . وأفضل ما يمكن أن تعرف به هذه الواو ، أنها لفظة المشوبة بالفتحة ، كما أسلها ابن جني ،

في سر صناعة الاعراب ، وهي ضمة لا وجود لها في العربية ، ويقابلها في الفرنسية لفظ (زور) . قال ابن جني (ولا تبعد الكسرة ولا الضمة مشوبة بشيء من الفتحة) في العربية . وقد أوضح هذا صاحب التقرير فقال : (وما وقع فيه ابدال العركة بحركة : زور بالضم بمعنى القوة ، فانه مغرب من زور بضم مشوبة بفتحة) ، وقال (وهذا الابدال لازم لمدم وجود الضمة المشوبة بالفتحة) في العربية . وربما أضاف الفرس الفا بعد الواو اشارة الى الضمة المشوبة بالفتحة كما فعلوا في (خواجه) . فالآلف ما هنا مستترقة مختلسة ، وحركة الواو بين الضمة والفتحة . ولم يتضح هذا لاستاذ احمد محمد شاكر محقق المغرب فقال في حاشيته (ص/٨) : (لم يظهر لي وجه تغيير العركة في : زور) . واستكمالاً لنفاذة اقول ان أثبتت حركات العربية بالضمة المارسية في (زور) حركة الفتحة المشوبة بالضمة ، وهي التي تكون قبل ألف التفعيم في نحو (الصلاة والزكاة) فهي ليست فتحة محضة ، وإنما هي مشوبة بشيء من الضمة ، ولتنتها ليست الضمة المشوبة بالفتح ، على كل حال . قال أبو بويثرين السراج في كتاب الخط : (فاما الآلف التي ابدل فيها الواو في الخط فالآلف التي في الصلاة والزكاة والعيادة ، قال محمد بن يزيد ، رحمة الله ، ليظروا تفخيم الآلف) . وقد فصل القول في هذا في سر الصناعة لابن جني (١٣٨٢ - ٦٥) وتوجيه النظر الى اصول الاثر (٣٨١ / ٣٨٢) للشيخ طامر الجزائري الدمشقي .

٣ - أقول في النص الذي حكى عن ابن بري مسألتان: الأولى قوله (الزور : الصنم) . ذلك أن (الزور) اما عربي او مغرب ، فإذا كان عربياً الأصل كان بمعنى الكذب ، وما يبعد من دون الله كالصنم ، وليس في الفارسية (زور) بهذا المعنى . وإذا كان معرياً فمعنىه القوة كما هو في الفارسية ، وقد جاء هذا بالعربية بضم الزاي وفتحها . ففي المجم الذمي : (زور بضم الزاي القوة والمقدرة) . وفي التقريب (الزور بالضم ان كان بمعنى الكذب كان عربياً محضاً ، وإن كان بمعنى القوة كان معرياً من زور بضم مشوبة بفتحة ، والابدال هنا لا مندوحة عنه) . فإذا صع هنا أن الزاي في (الزور) المغرب قد حكى بالفتح أيضاً ، كما في الجهرة ، كان الابدال في هذه الحالة ، ابدال الفتحة من الضمة المشوبة في الأصل الفارسي .

وفي الجمهرة (الزور بمعنى القوة حكى بضم الزاي وفتحها) ، وفي اللسان (أبو عبيدة : في قولهم ليس لهم زور بالفتح ليس لهم قوة ولا رأي ، وهذا وافق بين العربية والفارسية) . ويؤيد ما جاء هنا من أن (الزور) المربّ بمعنى القوة ، ما ذكره أبي شير في الألفاظ الفارسية المرتبة ، والغفاجي في شفاء الفليل اذ قال (زور بمعنى قوة مغرب ، وزون اسم صنم مغرب) . وما في المغرب (١٦٥) : (الزور القوة) ، وقد عثرت على حاشية من مخطوط المغرب (٩٠١٢) تقول (الزور الصنم وقيل القوة) ولملها الأصل الصحيح لكلام ابن بري .

والمسألة الثانية أنه جاء في الأصل (والأشوب الخلط والعرب تستعملها ممالين) كما أثبته الحقق ، وصحته (والأشوب التخليط ، والفرس تستعملها ممالين) .

ودليل صحة (والأشوب التخليط) ما جاء في الكتاب لسيبويه (٢٤٣ / ٢) : (وأشوب هو التخليط) ورسم اللفظ في المخطوط على هذا ، أما دليل صحة (والفرس تستعملهما مائين) ان العرب تتنطق بالزور وأشوب بضم مضمة كما تقدم، لاشورية ولا ماءلة . وقد جاء في حاشية من حواشي مخطوط المغرب (٩٠١٢) : (والزور الصنم وقيل القوة ، والأشوب التخليط ، والمجم تستعملهما مائين ، فلما عرباها العرب، أسقطت الامالة فيها) ولعل هذه الحاشية الأصل الصحيح لكلام ابن بري .

وجاء في الكتاب (ص ٢٧) : باب ما أوله همزة

قال أبو منصور : أسماء الأنبياء ، عليهم السلام ، كلها أجمية نحو: ابراهيم واسماعيل واسحاق وادريس واسرائيل وأيوب ، الاربعة أسماء وهي : آدم وصالح وشعيب ومحمد (١) .

قال ابن بري : روى عكرمة عن ابن عباس ، قال : إنما سمي آدم لأنَّه خلق من أديم الأرض ، قبض الله سبحانه وتعالى ، قبضة من الأرض فخلقه منها . وفي الأرض البياض والحرمة والسود ، وكذلك ألوان الناس مختلفة ، فمنهم الأسود والأحمر والأبيض . فمن ها هنا قيل : آدم عربي اتبع للارض (٢) ، ولو لا ذلك لاحتتمل أن يكون مثل (آزر) أجمياً يكون وزنه (أفل) أو (فاعل) مثل فالخ وشالخ . ويكون امتناع صرفه للجمعية والتعريف اذا جملت وزنه (فاعل) (٣) وهو بالبراءة (آدام) بتغريم الآلف على وزن خاتام .

١ - قال المحقق المغرب (ص ١٣) .

- أقول فات المحقق سقوط اسم (الياس) بعد (اسحاق) من الأصل ، وقد أثبتت في نسخة المغرب المطبوع (١٨٦٧ م) (ص ٨) ، والمطبوع (١٩٤٢ م) : (ص ١٣) ، ولا بد من اثباته .

٢ - أقول جاء في الأصل (فمن ها هنا قيل آدم عربي اتبع للارض) وثبت المحقق على هذا النحو ، ولا معنى لقوله (اتبع للارض) . فاذا عربى اللفظ استناداً الى ما روى عن عكرمة عن ابن عباس من أن (آدم) خلق من أديم الأرض . . . فمن ها هنا آدم عربي الأصل وليس ذهلاً . ولذا كان الصحيح ان يقال (فمن ها هنا قيل آدم عربي اتبع لما جاء في الاثر) أي اتبع ما روى في الاثر من قول عكرمة عن ابن عباس . وقد جاء البيضاوي في تفسير قوله تعالى (وعلّم آدم الأسماء كلها) بحديث رسول الله (عليه) اذ قال (واشتقاقه - أي آدم - من الأدمة أو الأدمة بالفتح بمعنى الأسوة ، أو من أديم الأرض لما روى عنه عليه الصلة والسلام أنه تعالى قبض قبضته من جميع الأرض سهلها وحزنها فخلق منها آدم) . وفعل مثل ذلك القرطبي في تفسيره . وقد عدت الى البحث عن حواشي مخطوط المغرب (٩٠١٢) فظفت بما يؤيد ذلك ، اذ جاء فيه (فمن ها هنا قيل آدم عربي اتبع للاثر) .

٣ - **أقوال :** أسماء الأنبياء (ابراهيم واسماعيل واسحاق) ، اعجمية متنوعة من الصرف ، كما ذكر البيواليقي ، وعلة منها أنها اعجمية وأنها أعلام في اللغة الأعجمية أيضا ، ولو كانت في هذه أسماء جنس ، لم تكف العجمة في منها (الكتاب لسيبويه) ٢ . (١٩)

أما (آدم وصالح وشعيب ومحمد) فانها أسماء عربية لا أجمعية . والمنوع من الصرف منها (آدم) ، وعلة منه وهو عربي أنه علم ، وأنه على زنة (أفال) أي زنة الفعل . فيكون أصله (اآدم) قلبت الهمزة الثانية فيه ، وهي أصيلة غير مزييدة ، الفا ، فاصبح (آدم) بالمد . ولا يصح أن يكون (آدم) على زنة (فاعل) بفتح العين ، وهو عربي ، كخاتم ، ولو صح لكان مصروفا ، وهو منوع من الصرف أبداً . وإذا كان أجمعياً جاز أن يكون على (فاعل) ، كما كان آزر وفالخ وشالخ . ويكون منعه من الصرف للجمعة والعلمية . كما جاز أن يكون على (أفال) كازار أيضاً ، اذ يصح في (آزر) زنثان أفعال وفعلن . و (آدم) في العبرية (Adam) كخاتام ، او (أدماه) ، وهو فيها بمعنى التراب . ولكن اذا صح لأدم أصل سامي عربي او سرياني ، واتفاق دليل على عروبته ، كان اللفظ مشتركاً بين العربية وأخواتها السامية . وأكثر الأئمة على أنه عربي ، ومن هؤلاء الشيخ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي المتفق عليه (٢٢٢ م) كما جاء في كتابه (الزينة) .

: وجاء في الكتاب (ص/ ٢٧ و ٢٨)

قال أبو منصور : واسماعيل فيه لفستان: اسماعيل واسماعين بالنون (١) قال الراجز:

هذا ورب البيت اسماعيلنا
قالت جواري العنى لما جينا

قال ابن بري : يعتمل نصب اسماعيل(٢) وجهين : أحدهما أن يكون منصوباً بـ (جينا) أي لما جئن اسماعيل(٢) قلن : هذاهو رب الكبة ، فـ (هذا) ابتداء وخبره معدوف ويجوز أن يريد الشاعر (هذا اسماعينا) فعنف النون البديلة من النون(٣) لاجتماع النونين .

قال ابن بري : رواه القالى : هذا ورب البيت اسرائيلينا (٤) .

وأنشد قيله :

فَقَدْ جَرَتِ الظُّرُورُ أَيَا مِنِّيْا قَالَتْ وَكَنْتِ رَجُلًا فَطَيَّبْتَ

وحكى القالى عن ابن الأببارى فى كتاب الفه أبو بكر يقال له (المتنامى فى اللغة) ، قال : هذا عربى أدخل قردا إلى سوق العبرة ليبيعه ، فنظرت إليه امرأة وقالت : شيخ ! فقال هذه الآيات .

١- أقول جاء في أموالى القالى (٤٤/٢) : (واسماعيل ، واسماعين ، وميكائيل و ميكائين ، و ميكائيل و سرائين ، و سرافيل و سرافين ٠٠ و شراحيل و شراحين) .

٢ - أقول فات المحقق أن يجعل (اسماعيل) في الموضعين (اسماعين) بالتون ؛ لأن كلام ابن بري إنما يدور حول قول الراجز (هذا ورب البيت اسماعينا) ، فصواب كلامه أن يكون : (يحتمل نصب اسماعين وجهين ، أحدهما أن يكون منصوباً بـ - جينا - أي لما جئن اسماعين قلنا ٠٠)

٣ - أقول ثبت المحقق قول ابن بري (هذا اسماعينا ، فعذف التون البديلة من التون) فكيف ارتضى أن يكون ابدال التون من التون نفسها ، وما معنى هذا وما تفسيره وتاویله ؟ الصواب الذي لا شك فيه أن قوله (اسماعينا) قد جاء بدلاً من (اسماعينا) اذ أبدلت فيه التون من اللام ، فالصحيح اذا (فعذف التون البديلة من اللام) . والغريب أن هذا ما جاء في الأصل أيضاً ، فحسبه المحقق محرفاً ، وليس هو كذلك . و يريد ابن بري أن يقول : يجوز في (اسماعينا) الذي ورد في الرجز أن يكون أصله (اسماعينا) فعذفت التون البديلة فيه من اللام ، وجرى العذر لاجتماع التونين ، فأصبح (اسماعينا) .

٤ - قال المحقق : رواية الرجز في المغرب (ص/١٤) :

يقول أهل السوق لما جينا هذا ورب البيت اسرائينا

أقول : فات المحقق أن يقول شيئاً في تاویل مجيء (اسرائينا) منصوباً ، ومن حقه أن يكون مرفوعاً . وقد ذكروا في انتساب (اسرائينا) ثلاثة وجوه ، أحدها اضمار فعل كأنها قالت أرى هذا اسرائينا ، كما تقول ارى فلاناً شيطاناً (وتصور ابن بري أن الناصب في اسماعينا هو فعل جينا) : والثاني أن يكون (اسرائي) لغة في اسرائيل ، تقول هذا اسرائيل واسرائي . والثالث أن تزيد (اسرائينا) فتعذف التون الواحدة لاجتماع التونين (وقد قال ابن بري نحوه من هذا في تاویل نصب : اسماعينا) . هذا ما جاء في كتاب سبط اللاطيء في شرح أمالى القالى لأبي عبيد البكري . وقد حفظه الأستاذ عبد العزيز الميمني (٦٨٢-٦٨١) والبيت المذكور من شواهد ابن عقيل في شرح الفنية ابن مالك (٤٥٠/١) . وقد جيء به شاهداً على اجراء (قال) مجرى (ظن) في نصب مفهولين ، في لغة بنى سليم . قال الأعرابي :

قالت و كنت رجالاً فلسطيناً هذا ، لعمر الله ، اسرائينا

ف (قال) فعل ماض نصب مفهولين : أولهما اسم الاشارة (ذا) والثاني (اسرائينا) والألف للاطلاق ، وهذا وجه رابع .

٥ - أقول فات المحقق أن يقول شيئاً في (أيامينا) ، ما معناه وما تركيبه؟ وقد جاء في اللسان حول شرح (قد جرت الطير أيامينا) : (قال ابن سيده : عندي أنه جمع يمين على أيام ، ثم جمع أيامنا على أيامين . ثم أراد وراء ذلك جمعاً آخر . فرجع إلى الجمع باللواو والتون . . . وقد كان يجب لهذا الراجز أن يقول : أيامينا . . . لكن لما أزعج أن يقول في النصف الثاني أو البيت الثاني - فلسطين - وزره فعلن ، أراد أن يعني قوله - أيامينا - على فعلن أيضاً ليسوا بين الضربين أو العروضين) فعذف اليام بعد الميم . وأردف :

(وقد يجوز أن يكون - أيا منينا - جمع أيامن الذي هو جمع - أيامن - فلا يكون هناك حذف) . وقد قال بهذا ابن جني في خصائصه (٢٣٦ / ٣) وهو الوجه القريب .

٦ - ذهب على المحقق ان الصحيح في لفظ (شيخ) هو (مسخ) . وواضح أن لا محل لقوله (شيخ) . والغريب أن النص قد عزا الرواية الى القالي . ولو عاد المحقق الى أمالى القالى - (٤٤ / ٢) تبين النص وتحقق أن اللفظ (مسخ) لا (شيخ) . وأن كلمة (عربي) في أول النص هي (اعرابي) ففي أمالى القالى (قال أبو بكر في كتاب المتناهي : هذا اعرابي أدخل قردا الى سوق العبرة ليبيمه ، فنظرت اليه امرأة فقالت : مسخ ، فقال هذه الأبيات) . وجاء في سبط اللآلئ في شرح الأمالي (٨٦١ / ٢) : (قال الفراء : صاد اعرابي ضبا فأتني به السوق يب咪ه فقبل له : انه مسخ منبني اسرائيل) وعلى ذلك سائر النصوص .

و جاء في الكتاب (ص - ٢٨ و ٢٩) :

قال أبو منصور : قال أبو علي : وقيام همزة (ايوب) أن تكون أصلا غير زائدة ، لأنه لا يخلو أن يكون (فيعولا) أو (فعيولا) . فأن جعلته (فيعولا) كان قياسه ، لو كان عربيا ، مثل (ايوب) . ويمكن أن يكون (فمثولا) مثل (سقثود) و (كلثوب) ، وإن لم يعلم في الأمثلة هذا [الصنف] ، لأنه لا ينكر أن يجيء العجمي على مثال لا يكون في المربى (١) . قال ابن بري : الذي قاله أبو علي : (وإن لم يعلم في العربية هذا الصنف) يعني أثلا لا نجد (فمثولا) مماثل له ، كما لم نجده مما عينه وأو نعو (قيثوم) . وأما ما مثاله وبناؤه (فمثول) فموجود (٢) .

١ - قال المحقق : (المعرتب - ص / ١٤ و ١٥) .

- أقول : ذهب الجواليقى الى عجمة (ايوب) ولم ينسبة .

و جاء في الاتقان للسيوطى (ايوب قال ابن اسحاق : الصحيح أنه كان منبني اسرائيل) . وقد انكر جرمانوس فرحتان أن يكون (ايوب) اسرائيليا لأنه عاش قبل موسى عليه السلام . وذهب المستشرق (مرجليوث) الى أن اللفظ عربي ، وأخذ بهذا الدكتور جواد علي في كتابه (تاريخ العرب قبل الاسلام) . وفصل القول في ذلك الدكتور اسرائيل ولقتsson في كتابه (تاريخ اللغات السامية / ٩٠) فذكر أن اسم ايوب هذا عربي ومنته (التائب) وصاحب الاسم أحد الصديقين الأطهار من اليهود ، وأن (كتاب ايوب) ، وقد تضمن سيرته ، سفر من أسفار المهد القديم وقد كتب في القرن الأول (ق . م) ، وهو أقرب سفر عربي الى اللغة العربية من حيث الفاظه ، وأنك تستطيع أن تردد لفظ (ايوب) العربي الى أصل عربي أيضا وهو (آب يُؤوب) أي تاب ، فمعنى (ايوب) التائب . وأوضح أن التشابه بين الفاظ العربية وأخرى عربية لا يعني بالضرورة اقتباس احدى اللتين من الأخرى كما وهم بعض الباحثين ، اذ لا بد في اثبات ذلك من أدلة علمية مقنعة .

وقال أبو علي الفارسي : همزة أیوب أصلية ، فهو احدى زنتين (فيمول) او (فثول) .

اما (فيمول) فقد جاء منه في العربية قيصوم وخيشوم وحيزوم أسام ، وعيشوم وديعوم وقيوم صفات ، كما في كتاب سيبويه (٢٢٥ / ٢) . لكنه لم يأت منه ما عينه (ياء) . فإذا كان (أیوب) عربياً . كان على (فيمول) ، ولكن من (أوب) عينه (واو) وأصله (أیوب) ، كما جاء (قيثوم) من (قوم) عينه واو وأصله (قيروم) . وهذا تفسير قول أبي علي (فان جعلته في مولا كان قياسه ، لو كان عربياً ، من الأوب مثل قيوم) .

اما (فثول) فقد جاء منه في العربية : سفورد وكلثوب اسمن ، كما جاء منه سفتح وقد وس صفتين . وقد حكى هذان بالضم أيضاً ، وقد جاء ذلك في كتاب سيبويه (٢٢٩ / ٢) وكتاب الزينة لأبي حاتم الرازي (٨٨ / ٢) . ولم يأت على (فثول) ما عينه واو او ياء . ولذا تعدد أن يكون (أیوب) على فثول اذا كان عربياً ، وأمكن ذلك اذا كان اعجمياً لأنه (لا ينكر أن يجيء المعجمي على مثال لا يكون في العربي) على حد قول أبي علي .

٢ - أقول جاء كلام ابن بري في تفسيره لقول أبي علي معرفاً . ولم يحاول المعقن أن يفهم عوجه أو يرأب صدده . وأحسبه قد اثبت النص ولم يتبن معناه . اذ كيف يستقين أن يقول ابن بري (يعني أثنا لانجذفو ولا مما عينه ياء ٠٠٠ وأما ما مثاله وبناوته فثول فموجود) وأخر القول ينافق قوله اذا اراد ابن بري أن يقوله ان لفظ (أیوب) اذا كان عربياً امتنع أن يكون على (فثول) اذ لا نجد على هذه الزنة ما عينه ياء كما لا نجد ما عينه واو . أما (فيمول) ففي العربية منه ما عينه واو نحو قيوم . ولذا كان قول ابن بري (يعني ان لانجذف ولا مما عينه ياء كما لم نجد مما عينه واو) صحيناً . أما قوله في الغمام (وأما ما مثاله وبناوته فثول فموجود) فليس مستقيناً ، وصحته : (وأما ما مثاله وبناوته فيمول فموجود نحو قيوم) أي موجود منه ما عينه واو نحو قيوم ، فيكون أیوب على مثاله . وقد أشرنا في المقدمة الى تعريف النص ، وفاتنا ثمة ضبط وجهه الصحيح .

وجاء في الكتاب (ص ٢٩) :

قال أبو منصور : (آزر) اسم أعمجي (١) .

قال ابن بري : يحتمل أن يكون وزنه (آنفال) مثل (آدم) . ويحتمل أن يكون (فاعل) مثل : (تارَّخ وفالخ وشالخ ولاؤن) ، وهذا الوزن كثير في الأعمجي .

قال أبو منصور : و (الاستبرق) (٢) غليظ الدبياج ، فارسي معرّب ، وأصله (استفره) .

قال ابن بري : القاء في (استفره) ليست خالصة ، وإنما هي بين القاء والباء .

١ - قال المحقق : (المعرَب / ١٥)

- أقول : (آزر) هو أبو إبراهيم عليه السلام ، كما هو ظاهر الآية (وادقال إبراهيم لأبيه آزر أتتخد أسماناً آلة - الأنعام / ٧٤) . وفي سفر التكوين العادي عشر أن لتأرخ (بالعام) ثلاثة أولاد ، هم : إبراهيم وناحور وهاران . وقد أخذ الأئمة بظاهر الآية . وقال الطبرى قد يكون لأبي إبراهيم أسمان : آزر وتأرخ . وفي ذلك كلام سنبسطه فيما بعد .

٢ - قال المحقق : (المعرَب / ١٦)

أقول استبرق فارسي الأصل ، وهو غليظ الدبياج ، وقيل انه معرَب من (استفروه) بناء فارسية ، كما قال الجوالىقي وأبن بري ، أو معرَب من (استبره) كما قال أبو حاتم الرازى في كتابه الرينة (١٣٨ / ١) . وقد أيده الميدانى النيسابورى (١٢٢) وأدی شير (١٠) . وذهب محقق المعرَب الأستاذ أحمد شاكر إلى أن (استفروه) بالفاء الفارسية هو الصحيح ، دون (استبره) بالياء الغالصة . وفي ذلك نظر ، فالذى جاء في المعجمات الفارسية هو (استبره) لا (استفروه) . بل جاء في (قاموس الفارسية) للدكتور عبد النعيم محمد حسنين (استبره ، وستبره ، واصطبره) . قال صاحب التقرير (ومعنى استبره في الفارسية الغليظ مطلقاً ثم خص غليظ الدبياج ، وقد عرب بابداً الهايم قافاً / ٨١) . وإذا كانت الفاء الفارسية قد ذالت من المعرف الفارسية ، فقد بقي فيها من المعرف التي ليست في العربية الباء الفارسية والجيم الفارسية والزاي الفارسية والكاف الفارسية . (قاموس الفارسية / ١٢ / ١٢)

وعندى أن كلام من (استبره) و (استفروه) صحيح . ذلك أن الفاء الفارسية التي بين الفاء والباء قد آلت إلى (الباء) الحالمة أو (الفاء) الحالمة . قال صاحب التقرير (١٩) : (الفاء الفارسية ، وهي حرف بين الفاء والباء . وقد ذكره ابن سينا ، وكان موجوداً في عصره في بعض الكلمات الفارسية ، ثم هجر النطق به حتى صار نسياً منسياً) . وطبعي أن يكون هجر النطق بالفاء الفارسية قد جرى تدربيجاً ، وأنه قد مضى حين " كانت الفاء الفارسية تلفظ فيه فاء خالمة أو باء خالمة قبل أن تنتهي في بعضها إلى الفاء الحالمة وفي بعضها الآخر إلى الباء الحالمة ، على نحو ما تلفظ به اليوم . وقد آلت لفظ (استفروه) بالفاء الفارسية إلى (استبره) بالباء الحالمة ، كما آلت لفظ (فزوني) الذي جاء به ابن سينا في كتابه (أسباب حدوث المعرف / ٨١) على أن فاءه فارسية ، ومن هنا الوفرة والكثرة ، قد آلت إلى (فزوني) بفام خالمة ، كما في المعجم الذهبي . وقد عزا صاحب المجهرة (استبرق) إلى (استبروه) وهو لفظ سريانى ، وذكر أدی شير أن له أصلاً في الآرامية .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٩ و ٣٠)

قال أبو منصور : و (الأبلة) قال أبو حاتم : قال الأصمى : أصل هذا الاسم بالتنبطية (١) .

قال ابن بري : قال ابن أحمر في (الأبلة) اسم البلد [من الطويل] :
جزى الله قومي بالآبْلَة نصرة وبدوا لهم حول العرachsen وحضرها^(٢)
قال ابن بري : قال ابن جني : (الأبلة)قطعة من التمر : فعملة ، فأخذت من قولهم:
أبابيل ، للجماعة في تفرقته^(٣) .

وقال ابن بري : وزن الأبلة - فعملة - لا غير ، وهو الظاهر من وجهين : أحدهما أن
الأبلة القطعة من التمر مأخوذة من الأبابيل^(٤) للجماعات .

والوجه الآخر : أن (فولة) أكثر من (فعلة) ^(٥) ، وهذا يقوى كون المزة أصلا
مع الوجه الأول ، ولهذا قالوا : الأوتكي : أفعلى ، ولم يجعلوه (فولى) لأن (أفعلى)
أكثر من (فولى) .

١ - قال المحقق : (المربّ / ١٦) .

- أقول : (الأبلة) بضم المزة والباء وتشديد اللام المفتحة ، بلدة قرب البصرة .
وفي اشتراق المنطق قوله : الأول انه معرب من (هوبالتا) بالتنبيطة . قبل ان (هوبا)
امرأة كانت تبيع فماتت فطلبها أهلها فقيل لهم (هوبالتا) أي (هوبا) ليست هنا أو قبل
لهم (هوب ليكا) فعرفها الفرس الى ما ذكر جام ذلك في المغرب (١٦ و ١٧) وفي التقريب
(فقيل لهم هوب لاكا بتشديد السلام أي ليست (هوب) فجاءت الفرس فقللت
وقالت : هوبليت ، فعربيها العرب فقالت الأبلة) وهو قول لا يمكن القطع به .

والقول الآخر انه عربي . فالأبلة الفدرة من التمر اي القطعة ، كما قال الجوهرى .
وهو من قولهم (أبابيل) للجماعة المترفة ، كما قال ابن جني ، وهو قول ليس بالبعيد .
وأقرب منه ما جاء في الاشتراق لابن دريد (الأبلة تمر يرض ويحلب عليه) وقد أورد
عليه قول الهذلي :

ويأكل ما رض من تمرها ويابس الأبلة لم ترخص

وفي الصحاح والأساس : أبلى الابل وتأبى اذا اجترأت بالرطب عن الماء .
والرطب ما نضج من البسر قبل ان يكون تمرا .

٢ - قال المحقق : البيت في معجم ما استجم (٩٨/١) ، وروايته (وبدوا لنا حول
الفراسن وحضرها) ، والفراسن جمع فرضة وهي مشعرة الماء . وابن أحمر هو عمرو بن
أحمر ، شاعر جاهلي ، انظر (الشعر والشعراء) ط٠٠ بيروت ، ص/٢٧٣ .

أقول الفرضة الفرة . ومن النهر الثالثة ينحدر منها الماء ويستقى ، ومن البحر معد
السفن . وأما العرصة فكل يقمع ليس فيها بناء والجمع عراسن . وقد فات المحقق هنا
أن عمرو بن أحمر هو شاعر مخضرم . وجاء في معجم الشعراء للمرزبانى أنه (عمرو بن
أحمر ٠٠ بن من الباهمي يكتنى أبا الخطاب ، أدرك الاسلام فاسلم ، وغزا مفازى

الروم وأصيّبت أحدى عينيه هناك ونزل الشام ، وتوفي على عهد عثمان ، رضي الله عنه ، بعد أن بلغ سنًا عالية (٢١٤٠) وقيل أنه امتد به العمر إلى أيام عبد الملك بن مروان كما يفهم ذلك من شعره في كتاب الأغاني . والذى روی من شعره في الإسلام فوق ما روی في الجاهلية . وجاء في رسالة الفرقان للمربي أنه واحد من عوران قيس وهو تميم بن مقبل المجلاني ، وعمرو بن أحمر الباهلي ، والشماخ معقل بن ضرار ، وراعي الابل : عبيد بن الحصين النميري ، وحميد بن ثور الهلالي . وقد خصه ابن جنی والمغربي بدراسة لكترة التزبيب في شعره .

قال الدكتور القاسمي في نقده للمحقق وقد جمله ابن سلام في الطبقة الثالثة من فنون الإسلام ، وليس في كتاب الشعر والشعراء ما يشير إلى كونه جاهلياً خلافاً لما زعم المحقق .

٢ - قال المحقق : جاء في كتب اللغة أن (أبابيل) الجماعات ، لا مفرد لها ، وقيل أن مفردها أبُيل أو أبُول أو بِالله . وفي (معجم ما استجم) قال يعقوب : الأَبْلَةُ هي الفدرة من التمر .

٤ - أقول : من جمل لـ (أبابيل) واحداً فقد قال : واحده (أبُيل) بكسر الهمزة وتشديد الباء المكسورة، وقد جاءت الشدة في كلام الحق على الياء خطأ ، و (إبُول) يكسر الهمزة وتشديد الباء المفتوحة ، و (إبَّالَة) يتشدد الباء . وقال الأزهري ولو قيل واحده (إبِالَّة) كان صواباً ، كما قالوا دينار ودينار . ومن لم يجعل له واحداً فقد اعتدته بمنزلة عباديد وشمamp;ط وشعاليـل . . . كما في اللسان . وقد فصلنا القول في (الأَبْلَة) قبل .

٥ - أقول : فات المحقق أن يثبت (الفعلة) على الوجه الصحيح ، إذ شدد فيها اللام خطأ وهي مغففة ، فلفظ (الفعلة) بضمتين بينهما سكون، وبعدهما لام مغففة ، كما هو وزان (الأَبْلَة) قبل الادغام ، أي (أبَّالَة) بضم فسكون ثم ضم ففتح ، نقلت فيها حركة اللام الأولى إلى الباء وأدغمت اللام بعد سكونها بما يليها ، قال اللفظ بعد الادغام إلى (أبْلَة) بضمتين فلام مشددة مفتوحة .

وقد اعتلوا لأصالـة الهمزة في (أبْلَة) وأنها على (فُعْلَة) دون (فُعْلَة)، كما ذكر في النص ، بأمررين : الأول أن (الأَبْلَة) من (أبْل) لأنها من (أبابيل)، وأبابيل فاعـيل لا فاعـيل ، والثاني أن (فُعْلَة) أكثر من (أبْلَة) . وقد أورد ابن خالويـه في كتابه (ليس في كلام العرب) ما جاء على (فُعْلَة) كذرـبة وحـزـقة للفـيقـ الغـلـقـ ، ورـجـلـ كـبـنةـ منـقـبـشـ ، ورـجـلـ فـضـبـةـ وـغـلـبـةـ وكـدـرـةـ وـخـضـلـةـ . . .

أما (أو تكى) فهو (أفعلى) لا (فوعلى) أي أن همزة مزيدة ، فهو من (وتك) ، لأن (أفعلى) أكثر من (فوعلى) ، هذا ما ذهب إليه ابن بري .

على أن أحداً لو ذهب في (أبلئه) إلى أنه (أفعلة) لم يكن ما ارتآه مأبباً ، ولو كان مرجحاً . فقد جاء في المرّاب : قال أبو علي : وزن الأُبْلَيْه فُعلَّة تكون الهمزة أصلية . ولو قال انه أفعلة ، والهمزة زائدة مثل أبْلَمْه وأسْتَمْه ، لكان قوله /١٨/ كذلك (أو تكى) وهو ضرب من التمر . قال ابن سيده (جعله كراع فوعلى) ، قلت وزيادة الهمزة عندي أولى ، فأوتكمي بوزن أفعلي .

وجاء في الكتاب (ص/٣٠٣) :

قال أبو منصور : والأربان والأربون : حرف أجمعي .

قال ابن بري : أربان وأربون : الهمزة فيها أصل بدليل قولهم: هُربان وعربون (١) .

قال أبو منصور : والايوان أجمعي مغرب . وقال قوم من أهل اللغة : هو: إيوان بالتفخيف .

قال ابن بري : ايوان همته أصلية ولو كانت زائدة لانقلبت الواو ياء ، كما انقلبت (أيام)^(٢) ، فعلمـتـ بهذاـ أنـ (ايـوانـ) مـثـلـ (دـيـوانـ) ، وزـنـهـماـ (ـفـيـعـالـ)^(٣)ـ وـالأـصـلـ فـيـهـماـ (ـإـوـانـ)ـ وـ (ـدـوـانـ)ـ فـقـلـبـتـ الواـوـ الأولىـ فـيـهـماـ يـاءـ لـكـسـرـةـ مـاقـبـلـهـماـ،ـ كـرامـيـةـ التـضـيـفـ .

١ - قال المحقق : في الأصل غربون وغربيان بالفن المجمع .

أقول جاء في المغرب (٢٢٢) عن الفراء (العربان والعربون لغة في الأربان والأربون) وكله بضم فسكون ، وأردف (وهو حرف أجمعي ، وصرّفوا منه الفعل فقالوا : عربنت الشيء وأعربت فيه) . قلت جاء في اللسان (أربنت وعربت) أيضاً .

وذكر المغرب (٢٣٣) العربون أيضاً بفتحتين : وقال : انه اللغة العالمية . قال محقق المغرب الأستاذ محمد أحمد شاكر : أنه انفرد بهذا الترجيح . قلت جاء (العربون والأربون) بفتحتين في (السامي / ١٦٢) للميداني التيسابوري ، واقتصر عليه ، وذكر أن أصله الفارسي (رَبُونَ) . وأيد ذلك المعجم الذهبي فجاء فيه (رَبُونَ : عربون) . فثبت بهذا أن العرب قد زادوا الهمزة أو الميم في التعرّيب ، وقد فعلوا ذلك في الفاظ ، كما قالوا (الديباج) في (ديبا) ، في قول من الأقوال .

اقول : (أيام) على (أفعال) همزة زائدة لأن الأصل . (أيام) قلبت فيه الواو
ياء . وليس (ايون) كذلك لأن همزة أصلية لا زائدة ، ولو كانت زائدة لقلبت واوه ياء ،
فاصبح (ايأن) بباء مشددة كايان .

٣ - أقول : فات المحقق أن ما جاء في الأصل وأثبته هنا وهو (فعال) بالياء معرف
وصوابه (فعال) بتشدید العين . اذاً المعول لها هنا على ما قدروا أنه أصل العرف .
فالاصل الذي قضوا به في (ايون وديوان) هو (اوان ودوان) فايدل من احلى الواوين
ياء وردت في الجمع فقيل (اوانيون ودوايون) . وهكذا تصوروا أن أصل (دينار) : (دثار)
فرد في الجمع الى (دنار) . ولو اعتدوا (ايون وديوان) هو الأصل لقالوا ان زنته
(فيعال) ويُرعن هذا بان يقال في الجمع (دياوين وأياوين) ولم يسمع ، وانا سمع
ديجاج وديابيج بدلا من دباجيج .

وحقيقة الأمر أن ذهابهم الى أن الأصل في ديوان (دوان) بتشدید الواو قول قضوا
به قضاء فلامموا فيه بين صورة الحرف في أصله المفرد ، وفي جمعه وتصغيره ، بل بين
صورة العرف في أصله وما اشتق منه ، اذ قالوا (دون) كما قالوا (دنار) . ولا يعني
قولهم هذا أن أصل هذه العروفة في الأعجمية هو ما ذكروه وقضوا به فقد ذكر الميداني
النيسابوري مثلا في (السامي / ١٧٩) أن (الدينار) فارسي أصله (دينار) ولم يقل
(دثار) . وسترى أن الأصل الأول رومي أي يوناني هو (ديناريوس) . وفي المعجم
الذهبي (ديوان خانه : مكتب الوزارة قدسها) ولم يقل (دوان) . وفيه (ايون) للشرفية ،
والمسقوف من المنزل يُشرف على الدار ، ولم يقل (اوان) وهذا ما جاء في قاموس
الفارسية للدكتور عبد النعيم محمد حسنين . وفي كتاب (ليس) لابن خالويه (ما كره
التشديد فيه فقلب ياء : دينار وديجاج وديوان وشيراز وقبراط ، والأصل دثار وديجاج
ودوان وشراز وقراط ، الا ترى أنك اذا جمعت رددت العرف الى أصله فقلت دنار) .
والذى في كتب الصرف أن (فعال) بالتشديد اذا كان اسما ، ولم يكن مصدرا ، أبدل من
أول مثيله ياء فرقا بين الاسم والمصدر . قال الرضي في شرح الشافية (٢١١ / ٣) : (وهذا
الابدا لقياسي) . ثم عاد الى القول (ويجوز أن يكون آحادها على - فيعال - في
من غير أن يكون الياء بدلا من حرف التضعيف) اذا جاء في جمع ديماس ديميس ، وفي جمع
ديجاج دباجيج .

وقد ذهب المرزوقي في شرح الفصيح أن (الديوان) عربي ، من دون الكلمة اذا
ضيّعتها وقیدتها . ولا يخفى أنه لا يشترط في كل مفردة أن يجعل فلا يشق منه . وليس
الاشتقاق من حرف دليلا على عربته ، ولو أن اتساع التصرف في الأصل يمكن أن يكون
معيارا يقتاس به في الحكم على عربية اللفظ ونفي الجماعة عنه ، إلى قرائن أخرى سيسشار
إليها في موضعها من العواشي .

وجاء في الكتاب (ص / ٣١) :

قال أبو منصور : قال الشاعر ، وهو القلان بن حزن (١) [من الجزء] :
ووَتَرَ الْأَسَاوِرَ الْقِيَاسَا صَنْدِيقَةً تَنْتَزَعُ الْأَنْفَاسَا (٢)

قال ابن بري [هو] صوان الراجز^(٣) . و (صنفية) منسوبة إلى موضع . وقيل (الصند)^(٤) أمة من العجم ، وعلى التفسيرين فشّر قول المذيل^(٥) [من الطويل] :

قوم تسامي من نزار عليهم
مضاعفة من نسج داود والصنف^(٦)
والصحيح انه اسم لأمة من الجم .

١ - قال المحقق : في الأصل (الفلاح) بالعام المهملة ، والقلاخ بن جناب بن حزن ، شاعر جاهلي . انظر (الشمر والشعراء / ٥٩٦) و (سبط الألأم / ٦٤٧) .

أقول هو القلاخ بن حزن ، بضم القاف وتخفيف اللام ، وجناب جده ، فهو القلاخ بن حزن بن جناب بن منقر ، كما جاء في الخزانة (١٢٤ / ١) والتصعيف للمسكري خلافاً لما ذكره ابن قتيبة . والقلاخ كما جاء في الاشتقاد (٢٥٠) من القلغ ، وهو أن يردد الفعل صوته في جوفه .

٢ - أقول : الاسوار بالكسر ، والضم لغة فيه ، أعمجي معرّب . وهو الرامي أو الفارس . ويجمع على أسوار وأسورة ، هذاما جاء في المغرب (٢٠) . واتى الجواليلي بالبيت شاهداً على جمع (الاسوار) على (الأسوار) . وفي التقريب أنه معرب من (أسوار) بالفتح ، وهو فارسي ، وأصله (أسب وار) أي صاحب الفرس ، لأن (أسب) بمعنى الفرس و (وار) أداة تدل على النسبة وتفيد المثلث . وفي المعجم الذهبي (أسب) الفرس و (أسوار) الفارس . ويستشهد الأئمة ببيت القلاخ هذا لصحّة جم القوس على القياس ، كما في الصداح واللسان . وجم القوس أقواس وقياس وقسي ، كما في الأساس .

٣ - قال المحقق : لم أعتقد إلى (صوان الراجز) هنا فيما بين يدي من كتب الأدب واللغة .

أقول : حاول المحقق أن يبحث عن (راجز) اسمه (صوان) فلم يهتد . وفاته أن يتبيّن ما أراد ابن بري أن يعبر عنه بتعقيبه على قول أبي منصور . وقد زاد المحقق لفظ (هو) بلا طائل . وكل ما في الأمر أن أيام منصور قال (قال الشاعر) فصححه ابن بري بقوله (صوابه الراجز) أي صوابه (قال الراجز) . وقد جاء في الأصل لفظ (صوان) مصحفاً وصحته (صوابه) ولم يفطن المحقق لهذا التصحيف .

٤ - قال المحقق : في الأصل (الصنفاء) .

أقول السند بضم السين وسكون التين ، ناحية قصبتها سمنفند ، وقد جاء في لفظ بالصاد أيضاً . وقيل الصند صقدان : صنف سمرقند وصفد بخاري ، كما جاء في معجم البلدان ، وهو اسم للجبيل والأمة أيضاً (معجم البلدان ٢٢٢ / ٣ و ٤٢٠) .

٥ - قال المحقق : هو العديل بن الفرج ، شاعر أموي . انظر (الشعر والشعراء / ٢٢٥) و (الأغاني) - ط دار الكتب - ١١/٢

أقول هو العديل بن الفرج المجلبي بالكسر ، والعديل على هيئة التصغير ، وجاءت قصيده التي منها البيت المذكور من قصائد الحماسة ومطلعها :

الا يا اسلمي ذات التماجع والعقد ذات الثنایا الغرّ والفاهم الجعد
والدملوخ المعهد ، والعقد القلادة ، والفاهم الشعر الأسود .

٦ - أقول : فات المحقق هنا ، ما جاء في صدر البيت من تصحيف : فقد جاء في الأصل (قوم تسامي) وصحته (قرومتسامي) . والقروم في الأصل الفرعون المصايب وقد بها هنا الأبطال الكرام ، وتسامي أصله (تسامي) والمضاعفة التروع التي نسبت حلقتين حلقتين ، والصفد أو السند للناحية أو الأمة ، وقد مر تفسيره . والبيت من قصيدة للشاعر من قصائد الحماسة . وقد فصل القول في شرحها المزروقي في (شرح الحماسة - ٧٣٣/٢٢٩) .

وجاء في الكتاب (ص ٣١ - ٣٢) :

قال أبو منصور : وحذكي عن الأصمعي : (أجِرَةً واجْرَةً) ، والهمزة في (الأجر) فاء الفعل كما كانت في (أرجان) بدليل قولهم (الأجر) ، فالاجر كالماقول والحاطون (١) .

قال ابن بري : (أرجان) (٢) وزنه فثلان ولا يكون فثلان لثلا يصير من باب (ددل) ٣ و (ددن) مما فاؤه وعيته من مكان (واحد) . وذلك نثر قليل . وقد خففه المتبنى غير مرة في قوله [من الكامل] :

أرجان أيتها الجياد (٤) ٠٠٠٠ ٠ ٠ ٠ ٠

والذي جاء في استعمال العرب بالتشديد قال : [من الواذر]

أراد الله أن يُخْزِي عُمَرًا فسُلْطَنِي عليه بارجان (٥)

١ - أقول : ذكر سيبويه في الكتاب (الأجر) مما عنَّ به العرب ولم يلحوظه بابنتهِم . وجاء في الألفاظ الفارسية المربدة لأديٰ شيران الأجر بكسر الجيم وضمهما ، والأجرور والباجور .. معرب من (أكُور) بكاف فارسية . وفي المجمع الذهبي (أكُور) بكاف فارسية معربه (أجِرَ) وفعوى قول أبي منصور أن (الأجر) على (فاعول) همزته أصلية ، لا على (أفعول) بهمزة مزيدة . هذا وليس في العربية (أفعول) .

٢ - أقول : (أرجان) يراء مشددة بلد فارسي ، واللفظ معرَّب . قال ياقوت في معجم البلدان أصله (أرغان) بالغين عند عامة العجم . وزنة أرجان (فثلان) بعين مشددة ، فالهمزة فيه أصلية ، لا (فثلان) بهمزة مزيدة . ولو كانت كذلك لكان عينها

وفاؤها حرقاً واحداً ، كما هو الحال في (كوكب) وهي (فوعل) أو (ددن) ، وهذا نادر ، كما قال ابن بري . وقد جاء (أرجان) في بيت المتنبي براءة مخففة للضرورة .

٣ - قال المحقق : كذا وردت في الأصل من غير اعجماء . وقد وجدت في معجم البلدان (أرجان) : (وقال أبو علي : أرجان وزن فعلن ولا تجعله أفعلان ، لأنك إن جعلت الهمزة زائدة جعلت الفاء والعين من موضع واحد . وهذا لا يبني على شيء لقلته . إلا ترى أنه لا يعني منه الاحرورة قليلة ، فإن قلت أن فعلن بناء نادر لم يعني في شيء من كلامهم وأفعلان قد جاء نحو : أنيغان وأرونان قيل هذا البناء وإن لم يعني في الأبنية العربية فقد جاء في المعجمي) . أقول : واسترجع أن تكون الكلمة التي وردت مهملاً : كوكب .

- أقول : إذا استشفينا الأصل والمعنى الذي يتضمنه سياق الكلام تبيناً أن الكلمة غير المعجمة أو غير المقررة هي (كوكب) كمارجع المحقق ، ولكن فاته أن يعتذر لذلك أو يوطئه له ليجعل اللفظ في موضعه من اتصال الكلام ، كما فعلنا في التعقيب السابق . وفي حاشية من حواشى المعراب (٩٠١٢) : (ك - كوكب وددن) . والكوكب معروف والددن معناه اللهو واللعب . وفي المزمز (٤٥/٢ - ط ١٢٢٥) : (لا يجوز أن يكون فاء الفعل وعيته حرقاً واحداً في شيء عن كلام العرب إلا أن يفصل بينهما فاصل مثل كوكب وقيقب . أما - بيه - فلقب كانها حكاية . وزعم الخليل أن - ددا - حكاية لصوت اللعب واللهو ، ذكر ذلك ابن درستويه في شرح الفصيح . وقال المرزوقي . لم يعني من ذلك بلا فاصل إلا قوله : دد ، وددن) . والقيقب والقيقبان خشب تتعذد منه السروج ، كما جاء في الصحاح .

أما (أنيجان) بالجيم أو الغاء ، كباقي الصحاح ، و (أرونان) فهما على (أفعلان) ، وليسما مما عينه وفاؤه واحداً . وقد جاء في كتاب (ليس) لابن خالويه : ليس مما جاء على (أفعلان إلا حرفين : عجين أنيجان : مسترخ ، ويوم أرونان : شديد في العرب والعر والبلاء) ١٢٨/١٢٨ .

٤ - قال المحقق : البيت في معجم البلدان (١٦٤/١) وشرح الديوان للواحدى (٧٣٤) .

وتمامه :

أرجان أيتها العياد فانه عزمي الذي ينثر الوشيج مكسرًا

- أقول : يخاطب الشاعر خيله فيقول أقصدي (أرجان) بلد المدوح ، فإن عزمي على قصدها يدع ، ما قد يمترضني من الرماح ، مكسرًا . والوشيج في الأصل شجر يصنع منه الرماح .

٥ - قال المحقق : البيت في معجم البلدان ، قال ياقوت : وحكى أبو عثمان ١٠٠٠ أنشدني محمد بن السري :

أراد الله أن يُخْزِي بعيرا

- أقول الصواب : قال ياقوت : (قال أبو علي : حكى أبو عثمان ١٠٠٠ أنشدني محمد بن السري) ، وابن السري هذا هو أبو يكربن السراج (ت ٢١٦ م) صاحب كتاب الأصول وكتاب الخطط . وقد أخذ التعموا اللفظة عن أبي العباس المبرد ، واليه انتهت رسالة النحو بعد موت الزجاج (نزهة الآباء / ٣١٢) ، ومن تلاميذه الرماني وأبو علي الفارسي .

وقد فات المحقق الصواب حقاً في ضبط شكل البيت اذا اثبتت في النص (يُخْزِي) مبيناً للمجهول ، فكيف استقام عنده أن يقال (أراد الله أن يُخْزِي عميراً) ينصب عميراً اذا لو صاح بناء الفعل للمجهول لكان القول (أراد الله أن يُخْزِي عميراً) بالرفع وصحة النص (أن يُخْزِي عميراً) بالبناء للملعون ، كما هو في اللسان ومعجم البلدان . ورواية المرء (أن يُخْزِي) من الجزاء . وأورد المحقق الرواية الأخرى بالبناء للمجهول أيضاً فقال (أراد الله أن يُخْزِي بعيراً) فاكد الخطأ رواية معجم البلدان (١٤٣ / ١) : (أن يُخْزِي بعيراً) بالبناء للملعون .

وجام في الكتاب (ص / ٣٢ - ٣٣) :

قال أبو منصور : و (الابزيم) أبزيم السرج ونحوه ، فارسي معرّب (١) .

قال ابن بري : قاله العجاج : [من الرجز] .

يدق ابزيم العزام جُشَّمَةً (٢)

ويقال (ابزيم) بالنون ، قال أبو دوداد (٣) : [من البسيط] .

من كل جرداء قد طارت عقيقتها وكل أجرد مسترخي الأباذين (٤)

ويكون (الابزيم) في المنطقة والدرع ، ويسمى (الزرفين) قال مزاحم (٥) : [من الطويل] :

يُباري سديساها اذا ما تلمجت شباً مثل ابزيم السلاح الموصّل (٦)

ويقال للقليل (ابزيم) لأن (الابزيم) هو افعيل من بزم اذا عض .

١ - قال المحقق : (المغرب / ٢٤) .

- أقول : ذكر صاحب المعرّب : الابزيم على أنه معرّب من الفارسية ، لكن لم يذكر أصله الفارسي . وذهب أدبي شير في الألفاظ الفارسية إلى أن الابزيم فارسي ، وأن صيغته تدل على عجمته ، وأصله آبزن ، ومعناه الاناء (على شكل تابوت) . ثم ذكر أن (الآبزن) ، وهو في الفارسية الحوض الذي يُحتسّل فيه قد عُرّب فقيل (آبزن) . وأيد

ذلك صاحب التقريب (٤٧) . وفرق صاحب الشفاء بين (أبن زن) وهو العوض الصغير وأصله الفارسي (أب زن) كما في النهاية ، وحکي ما جاء في البخاري (قال أنس ان لي أبننا استحب فيه وأنا صائم) ، وبين (ابزيم) وهو العلقة ذات اللسان تكون في السرج ، وهو من بزم يعني عض، فليس معرباً ، ويقال له (الزرفن) بضم الزاي وكسرها . وجاء (ابزين) بهذا المعنى . قلت الأعدل أن يكون (الابزيم) عربياً . فقد جاء في الصحاح (بزم عليه يلزم بالكسر والضم ، أي عض بعقدم أستانه ٠٠٠ والابزيم الذي في رأس المnelleة والجمع الأبايزيم) . وأيد ذلك اللسان وجاء في (السامي / ٢٢٢) للميداني التيسابوري (الابزيم) ، على أنه عربي ، وذكر أن فارسيته (روانه بربرند) أي لسان القلادة ، ويؤيد ذلك ما جاء في المجمع الذهبي . أما قول (أدبـيـ شـيرـ) أن صيغته تدل على عجمته فليس بشيء . فـ (أـفـيلـ) في العربية كثير، كما في الكتاب لسيبوـيـه (٣٦٢/٢) .

٢ - قال المحقق : كذا في الديوان (نشر عزة حسن / ٤٣٦) ، أما في الأصل فهو (جسمه) .

- أقول : الرجز في الديوان (نشر السلطى / ١٤٥) :

يـدـقـ اـبـزـيمـ العـزـامـ جـشـمـ عـضـ الصـقـالـ هـوـ آـزـ زـيمـ

وفي اللسان (عض السفار) وفي المانى (يقطع ابزيم) .

والبضم بضم الأول، وفتحه : الكلفة أو الثقل . وقد أراد به الراجز جوفه المنتفع لثقله ، كما ذكر الرمخشري في الأسامن . والمعنى : الشد . يقال : هو أعوج ما يصلّيه عض الثقاف ، أي ما يقومه . وصقال الفرس تضميته . وأذى اجتماع بعضه إلى بعض فهو آذى . والزيم : اللحم المتفرق ، يزيد : يشد عليه السرج حتى يدق الابزيم وسطه كمض الصقال ، فيجتمع لعنه بعضه إلى بعض .

٣ - قال المحقق : أبو دواود الإيادى وهو جارية بن العجاج . وقال الأصممى : هو حنظلة بن الشرقي شاعر جاهلى (انظر الشعر والشعراء / ١٦١) والأغانى - ٩١/١٥) .

- أقول : ليس في كلام المحقق ما يوضح من هو أبو دواود الإيادى ، أجارية بن العجاج هو أم حنظلة بن الشرقي . وقد جلا ذلك ابن قتيبة في (الشعر والشعراء / ١٨٩) فقال انه جارية بن العجاج ، وأردف (ونسب إلى الأصممى قوله انه حنظلة بن الشرقي ، والمعروف أن حنظلة بن الشرقي هو أبو الطحان القيني ، وهو غير أبي دواود الإيادى) . وفرق صاحب الاشتقاد بين أبي الطphan القيني وهو حنظلة بن الشرقي (٥٤٢) وبين أبي دواود وقد نسبه إلى إياد (١٦٨) . وأبودواود كما ذكر صاحب سبط اللالي وأحد ومائـافـ الغـيلـ المـحسـنـينـ . وـ فـيـ كـتـابـ (أـسـاءـ خـيـلـ الـعـربـ وـأـسـابـيـهاـ وـذـكـرـ فـرـسانـهاـ) لأبي محمد الأعرابى الملقب بالأسود الفندجاني ذكر لأبي دواود الإيادى في وصف الغيل .

٤ - قال المحقق : كذا في اللسان (بزن) وأما في الأصل : صارت عقيقتها .

- أقول : جاء في اللسان (بزن) بيتأبى دواود في صفة الغيل :

انـ لمـ تـلـعـنـيـ بـهـمـ حـقاـ اـتـكـمـ حـنـواـ وـكـمـتـاـ تـعـانـىـ كـالـسـاحـينـ
مـنـ كـلـ جـرـاءـ قـدـ طـارـتـ عـقـيـقـتـهاـ وـكـلـ أـجـرـدـ مـسـترـخـيـ الـأـبـازـيمـ

لم تلطني : لم تلعنني . العنوان جمع الأعنوان وهو الأسود ، والكلمة جمع الكلمات ، وهو في الأصل جمع الأكمل ، وهو ما بين الأسود والأحمر . وتعادي تباري في المدح والمرادين : الذئاب . والعقيقة هنا الشعر . والفرس الأجرد الذي رقت شرتة وقصرت وهو مدح .

٥ - قال المحقق : هو مزاح العقيلي والبيت في اللسان والرواية :

شبا مثل ابزيزم السلاح الموشّل

- أقول : هو مزاح بن عمرو العقيلي ، شاعر مشهور أدرك الجاهلية والإسلام . ذكره الجمحي في الطبقة المعاشرة من الشعراء المسلمين (الطبقات / ٥٨٢) ، شرح شواهد المفتي - ٤٢٦/١) . أما رواية البيت فسياسي الكلام عليها .

٦ - أقول : في الأصل (بياري) وفي اللسان والتأرجح (تياري) . والسديس : السن التي بعد الرباعية ، وأسس اذا ألقى سديسه ، والتلمظ : التلمظ . والشبا العدد . والبيت في اللسان والتأرجح (مثل ابزيزم السلاح الموشّل) بالشين .

وجاء في الكتاب (ص / ٣٤٣٣) :

قال أبو منصور (الأشنان) (١) فارسي مغرب . وقال أبو عبيدة فيه لفتان : الأشنان والأشنان بالضم والكسر .

قال ابن بري : أشنان فعلان (٢) ملحق بـ (قرطاس) وان شئت فعملان مثل (لبنان) (٣)

قال أبو منصور : (أنطاكية) (٤) اسم مدينة معروفة ، مشددة الياء وهي أجمعية مغربة .

قال ابن بري : كان أبو العباس بن عبيدة الله الصفري النحوي يلعن المتنبي في قوله : [من الكامل] :

حجّبتها عن أهل أنطاكيّة (٥)

وقال : إنما هي (أنطاكيّة) بالتحجيف ، ولا تشدد إلا في النسب كقول زمير : [من الطويل]

علّون بانطاكيّة فوق عقمة (٦)

قال : وكل شيء جاء من الشام فهو أنطاكي (٧) .

١ - قال المحقق (المرب / ٢٤)

- أقول : جاء الأشنان بضم الأول وكسره ، كما حكى المغرّب عن أبي عبيدة ، وهو نبات الحُرْض بالعربية . أما أصله الفارسي على ما جاء في المعجم الذهبي فهو (أشنان) بضم الأول أيضاً ومعناه (نبات الناسول) فيكون قد نقل ولم يغير فيه شيء . وكذلك هو في

الالفاظ الفارسية المغربية لأدي شير . والهمزة فيه أصلية . وقد يخفف في الفارسية بحذف الهمزة فيقال (شنان) بضم أوله . فقد جاء في المعجم الذهبي (شنان بالضم مخفف أشنان ، وهو نبات كان يستخدم قديماً لفصل الأليسة عوضاً عن الصابون) . وجاء في المظان أنه لا يزال يستعمل في غسل الأيدي والثياب في بعض أنحاء الجزيرة العربية .

٢ - فات المحقق هنا أن يصح ما جاء في الأصل . فالصحيح (أشنان بالضم : فعلال باللام لا) (فعلان) . ودليل ذلك قول صاحب المعرف (وحكم النون أن تكون اللام كررتها للالحاد بقرطاس بالضم) . و (قرطاس) التي احتفت بها (أشنان) : (فعلال) على أن الذي جاء في الأصل هو (ملحق بقرطاط) وقد ظنه المحقق معرفاً ، وهو صحيف لأن لفظ (قرطاط) بضم الأول (فعلال) . قال سيبويه في الكتاب (ويكون على فعلال بالضم اسمأ نحو قرطاط وفسطاط ، وهو قليل في الكلام ٢ / ٢٢١) . فصححة المbarsة اذا (أشنان بالضم فعلال ملحق بقرطاط) . وقرطاط أولى بالتمثيل اذ ليس فيها الا الضم ، والمشهور في (قرطاس) التي مثل بها المعرف كسر أوله ، وقد جاء بالضم بل جاء بالفتح أيضاً . ولعله جاء في اصل المعرف (قرطاط) فحرف الى (قرطاس) .

٣ - أقول : فات المحقق هنا أيضاً أن حكاية قول ابن بري (وان شئت فعلال بالضم مثل لبنان) غير صحيحة . ذلك لأن النون في (فعلان) مزيدة ، وفي لفظ (لبنان) (أصلية ، فاصل (لبنان) في السامية (لبنون) كما في المبرية والأرامية ، و (لبنانو) كما في الآشورية . فلبنان اذا (فعلال) لا (فعلان) . وصححة المbarsة (وان شئت فعلان بالضم فكتبان) وكذلك جاء في حواشي المرب المخطوط (٩٠١٢) .

ولعل ابن بري قد مثل بـ (كثيان) وهو جمع لأن زنة (فعلان) بالضم كثيرة في الجمع . قال سيبويه في الكتاب (ويكون على فعلان فيهما ٠٠٠ وهو كثير في أن يكسر عليه الواحد للجمع ٢٢٣) ولو مثل بالاسم المفرد لقال (عثمان أو دكان أو ذبيان) كما جاء في الكتاب .

٤ - قال المحقق : (المرب / ٢٥) .

- أقول : المشهور في (انطاكيه) تخفيف الياء ، كما في اللسان ومعجم البلدان ، خلافاً للجواليقي والخاججي في الشفاء . فإذا جاءت في الشعر مشددة الياء فقد قصد بها النسب الى المدينة لا المدينة ، كما أوضحه ابن بري ومثل له ببيت زهير (علون بانطاكيه) أي (بثياب من نسيج انطاكيه) ، والبيت لامرئ القيس ، كما أشار اليه محقق المرب (٢٥) . وقد أشار الجواليقي نفسه الى ذلك حين قال : (وكانوا اذا أعجبهم عمل شيء نسبوه اليها ، قال زهير) . وذهب جماعة لي تشديد الياء فيها كما فعل ابن الجوزي في تقويم اللسان اذا قال (وقد يخففون الياء ٠٠ والصواب التشديد مثل : مرقية وأنطاكيه) . وقال ابن الخطبي الحلبي بجواز الوجهين . هذاؤجات المهمزة فيه بالفتح والكسر .

٥ - قال المحقق : هذا صدر بيت وعجزه (وجلوتها لك فاجتلت عروساً) .

— أقول : جاء هذا في كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه) للقاضي الجرجاني . وقد اعتقد من سخيف شعر أبي الطيب (ص/٢٩) :

٦ — قال المحقق : وتمام البيت كما في المرَبْ (وراد العواشي لونها لون عندم . هكذا ورد البيت في معجم البلدان (انطاكيه) منسوباً إلى زهير ، ثم ذكر بعده ياقوت بيت امرئ القيس :

علون بانطاكيه فوق عقمة كجرمة نخل او كجنة يشرب

والبيت في ديوان امرئ القيس . وأما بيت زهير فروايته في اندیوان (شرح الأعلم) :

علون بانطاكيه عتاق وكلة وراد حواشيه مشاكهة اليم ..

— أقول : الذي قاله المحقق هنا قد جاء على سبيل النسخ لا على سبيل الابتداء لأنه منقول بالعرف من حواشى المرَبْ (ص/٢٥) . وأضاف الاستاذ محمد شاكر (وقول امرئ القيس : علون بانطاكيه اي رفعن وغطين بثياب من نسيج انطاكيه فهي للنسبة كما قال ياقوت ، وليس فيه شاهد لمازعم الجوالعيقي من تشديد الياء في اسم البلدة) . أقول لم يأت الجوالعيقي بالبيت شاهداً لماذا كر من تشديد الياء في انطاكيه اسم البلدة ، بدليل قوله (وكان اذا أبغتهم عمل شيء نسبوه اليها) فقد أشار بهذا أن الكلمة (انطاكيه) في البيت ، منسوبة الى البلدة . والعقمة ضرب من الوishi ، والجريمة : القوم الذين يجترمون النخل اي يصرمونه ، كما جاء في الصحاح ، وهي هنا ما صرمن النخل ، والوراد جمع الورد ، والمندم صبغ أحمر ، والكلة السترن الرقيق . يقول غطين الدور بثياب أشبهت في حمرتها وصفرتها حمرة بسر النخل وصفرتها .

٧ — أقول أستطع المحقق من النص (عند العرب) ولم يشر إلى ذلك . فالذى جاء في الأصل (قال : وكل شيء جاء من الشام فهو عند العرب انطاكي) . ويؤيد هذا ما جاء في حواشى المخطوط (٩٠١٢) أيضاً !
وجاء في الكتاب (ص/٣٥) :

قال أبو منصور : و (الأطربون) كلمة رومية (١) ، ومنها (المقدم في العرب) (٢)
وقد تكللت بها العرب .

قال ابن بري : والأطربون قائد من قواد الروم ، وأنشد أبو منصور :

فان يكن أطربون الروم قطئها (٢)

قال ابن بري : موضع (قطئها) أو منها (٣)

قال أبو منصور : و (آزر) اسم أبي إبراهيم ، قال أبو اسحاق : ليس بين الناس خلاف في أنه اسم أبي إبراهيم (تاريخ) والذي في القرآن ، يدل على أن اسمه (آزر) (٤)

قال ابن بري : قال ابن هشام : ابراهيم بن تارخ ، وهو آزر بن ناحور ين ساروح (٥) .

١ - أقول : في شفام الفليل أن (أطربون) مغرب (أتربيون) . وعندني أن أقرب لفظ لأصل (أطربون) المربّب هو (تريبيون : Tribun) الفرنسي وأصله اللاتيني (تريبيونوس : Tribunus) . ومنه في الأصل القاضي المدافع عن حقوق الشعب عند الرومان ، وقد يسمى ثانية لأنه كان ينتخب انتخاباً . وأظنه الأصل المطلوب . هذاؤجام في الكامل لابن الأثير وتاريخ الطبرى وفي الناج : (أطربون) ، وقال ابن سيده : هو الرئيس من الروم .

٢ - قال المحقق : جاء في (المغرب / ٢٦) قال عبد الله بن سيرة الحرشى : [من البسيط]

فان يكن اطربيون الروم قطعها
فقد تركت بها اوصاله قطعا
وان يكن اطربيون الروم قطعها
فان فيها بعمد الله منتفعا

يعنى أصابعه . والحرشى نسبة الى (حرش) موضع باليمن . وعبد الله أحد فتاوى العرب والاسلام ، قاتل بطريقاً من الروم فاختلقا بضربيتين فقتل الرومي ، وقطمت أصابع عبد الله فرثاها بأبيات ، منها هذان البيتان . انظر الامالي ٤٧/١ - ٤٨ .

أقول هذا ما جاء بالعرف في المغرب . فنسخة المحقق ولم يشر الى مصدره . أما قوله (والحرشى نسبة الى حرش ٠٠٠) فإنه من كلام محقق المغرب . وقد جاء البيتان في أمالى القالى (٤٨/١) كما أثبتنا ، وذهب ابن بري الى أن الصواب احلال (أوهنتها) فيما محل (قطعها) كما سنراه .

وقد نبه الدكتور حاتم الضامن في نقه للباحث أن الصحيح في (الحرشى) أنه نسبة الى (حريش) بالفتح جد الشاعر ، وأن محقق المغرب نفسه قال بهذا في طبعته الثانية مصححاً ما جاء به في طبعته الأولى ، وقد ذكر نسبة . والقول ما قاله الضامن وقد جاء في رسالة المبرد (نسب عدنان وقططان) : (ثم بنو كعب بن ربيعة بن عامر من بطونهم : عقيل والحرش وجده وصعصمة / ٤) . والحرش لفظاً كثيف والنسبة اليه حرشى كثيفي .

٣ - قال المحقق : كذا في الأصل ولم أتبين المراد .

أقول : المراد بقول ابن بري هذا أن الصواب احلال (أوهنتها) في البيتين محل (قطعها) .

وقد جاء خبر الحرشى هذا في شرح العماسة للإمام الخطيب التبريزى (٢/٥٧ - ٥٩) ، قال : (فضربه عبد الله وضربه الرومي قطع اصبعين له) . وإذا قطمت أصابع عبد الله فقد وهنت يده ، فقول ابن بري (أوهنتها) على هذا هو الصحيح ، لأن الضمير

في (بها) من قوله (فقد تركت بها أوصاله قطعاً) إنما يعود إلى اليد التي دهنت بقطيع اصبعيها ، أي (فقد تركت بيدي أوصاله قطعاً) . وكذا الضمير في (قطعها) قبل ذلك ، ولا يمكن أن يعود إلى الأصبعين . وقل مثل ذلك في البيت الثاني .

أما قول المرء (يعني أصابعه) فقد قال محققه إنه زيادة من بعض النسخ . وقد خلا المرب المطبوع عام (١٨٦٢) منها . وجاء في حواشى المخطوط (٩٠١٢) : (الذي في شعره أو هنها) .

٤ - قال المحقق : (المرء - ٢٩/٢٨) .

أقول قد من بنا الكلام على (آزر) . وهو أبو إبراهيم عليه السلام ، كما هو ظاهر الآية : (واذ قال ابراهيم لأبيه آزر أتتخد أصناماً آلهة - الأنعام ٧٤) . وقد أخذ الأئمة بهذا . وقال الطبرى قد يكون لأبي إبراهيم أسان : آزر وتارخ) . ويبعدو أن ابن بري ، قد أخذ بهذا حين قال (قال ابن هشام : إبراهيم بن تارخ ، وهو أي تارخ ، آزر بن ناحور بن ساروخ) . وفي ذلك كلام سنبسطه في موضعه .

٥ - قال المحقق : في كتب التاريخ ومنها (السيرة النبوية) أن شالخ هو جد إبراهيم ، ولم أجده (ناحور) .

القول : تناول قول المحقق هذا بالنقض الدكتور حاتم صالح الضامن في مقاله ، في مجلة الجمع العلمي العراقي (الجزء ٢ والمجلد ٣٧) ، قال (لم يرجع الأستاذ إلى كتب التاريخ والسيرة النبوية ، فانها جميماً ذكرت - ناحور - وقول ابن هشام في كتابه السيرة النبوية - ٢/١ . ويتلخص : سيرة ابن اسحاق / ١ ، تاريخ الطبرى - ٢٢٣/١ ، مروج الذهب - ١/٥٥ ، جمهرة أنساب العرب لابن حزم / ٤٦٢ . أما شالخ فهو جد إبراهيم الخامس في رواية والسادس في رواية) .

وأضيف إلى هذا أنه جاء في سفر التكوبين العادي عشر أن إبراهيم عليه السلام هو ابن تارح ، بالعام ، وتارح هو ابن ناحور ، وناحور هو ابن سرورج لا ساروخ كما ذكره ابن بري . أما (شالخ) بالعام فهو جد من آجداد إبراهيم عليه السلام (تاريخ سوريا ليوسف الدبس / ٥٤) .



شاعر من العصر الأموي

اسماعيل بن يسار مولى بنى تم بن مرّة

من قريش (حوالي ١٣٢-٤٦ هـ)

محمد المقادد

القسم الأول حياته

- ١ -

اسم ونسبة

يختلف السرواة في اسم الشاعر فهو اسماعيل ، وأما أبوه فهو يسار ،
وتتوقف المصادر عند الآب لا تتجاوزه لأنه كان – كما هو ظاهر – رأس
الأسرة التي صارت تعرف فيما بعد بـ «آل يسار» بعد أن تكاثر
أفرادها ، ويصار هذا كان من سبي فارس^(١) ، أي من الأولاد الذين أخذهم العرب
على اثر معارك القتال وتوزعهم بينهم على أنهم أرقاء ، وكان نصيب يسار
الوقوع في قسم تم بن مرّة من قريش أو أنه وقع في قسم غيرهم وابناعوه منهم ،
فصار من موالي الرق قيدهم ، فتربي ونشأ وقد سموه «يساراً» تفاولاً به ، ولعل مرتع الآب
كان المدينة حيث ينزل مواليه ، ولا ندرى متى كان عتقهم له حتى أصبح مولى
عتقا لهم ، وهكذا ثبت ولاء تم بن مرّة على اسماعيل والله *

ويبدو أن ابن قتيبة وهم في نسبة ولاء موسى شهورات وهو أخو اسماعيل إلى بنى سهم
من قريش^(٢) ، لأن الولاء لا يتوزع اذ عُدَّ لحمة كلhma النسب لا يباع ولا يوهب ولا
يورث ، الا اذا كان يسار أئبأ أولاده وهو على الرق فبيع موسى الى بنى سهم فكان ولاؤه
فيهم ، وهذا أمر نستبعده تماماً ، لأننا نتوقع أن يكون يسار قد أعتق وأن أولاده
نشروا على الحرية في ظل ولاء بنى تم *

وروى ابن قتيبة بسنده أنه « ليس بالمدينة شاعر من الموالى الا وأصله من أذربيجان، ثم عد : اسماعيل بن يسار ، وأخاه موسى شهوات ، وأبا المباس - يعني الأعمى - »^(٣) ، وهذا تعليم في الحكم غير مقبول لأن الشعراء الموالى لم يكونوا من موطن واحد أو من عصر عجمي واحد ، بل كانوا من عناصر شتى الأمم التي فتح المسلمون بلادها ، وقد تجد في المدينة شعراء من غير أذربيجان ، ثم إن أبو المباس الأعمى لم يكن من أهل المدينة بل كان مكتبا لا يكاد يفارق مكة . وعلى أي حال فإن هذا الخبر يعطيانا احتمالا آخر لوطن الشاعر الأصلي الذي سبى أبوه منه حين كان طفلا .

- ٢ -

كنية ولقبه

كان اسماعيل يكنى أبا فائد^(٤) ، ويلقب بـ « النسائي » ، وقد اختلف الرواة في تفسير منشأ هذا اللقب وان كانت النتيجة في آخر المطاف واحدة . وقد نقل أبو الفرج بسنده تفسيرين بذلك : أولهما أن أباه كان « يصنع طعام المرس ويبيعه »^(٥) ، « فمن طرقه وجده عنده مبدأ »^(٦) ، يعني في كل وقت ، فلقب يسار بالنسائي على الوصف ، أو يسار النساء على بالإضافة ، ولعل سبب هذا اللقب ، بناء على ما تقدم ، هو أن اعداد ذلك الطعام لنساءات الأعراس انما كان من اختصاص النساء ، أو أن النساء كن أكثر من يتعامل مع يسار عند شرائه لخبرتهن فيه ، فانتقل هذا اللقب من يسار إلى أولاده من بعده ، ولا سيما ابنه اسماعيل الذي غلب اطلاقه عليه . وثانيهما أن اسماعيل بن يسار نفسه هو الذي لقب بذلك لأنّه كان « ببيع النجف والفرش التي تخذل للعرائس »^(٧) ، وأيا ما كان الأمر فإن اسماعيل كان يلقب بـ « النسائي » نسبة إلى النساء ، وأما ما جاء عند المرزبانى من قوله : « بنو يسار (النساب) ثلاثة : ٠٠٠ »^(٨) ، فمن المؤكد أنه ناجم عن تصعيف في (يسار النساء) ، لأننا لا نعلم أن يسار علما بالأنساب من قريب أو بعيد حتى يوصف بـ (النساب) ، يعني العالم بالنسب ، وهو دون النسبة في المرتبة ، ومن المستبعد أن تكون ليسار صلة بهذا الميدان ، يؤكّد لنا ذلك أن الأخبار التي وصلت اليانا عنه وعن أولاده قد أغفلت ذكر هذا الجانب تماماً ، وكما استبعدها هذه الصفة عن يسار نستبعد عنه كذلك قول المرزبانى في الخبر نفسه : « محمد بن اسماعيل بن يسار شاعر ، وأبوه اسماعيل شاعر ، وجده يسار شاعر »^(٩) ، لأن الأخبار أيضاً لا تؤيد هذا الرأي ، مع عدم وصول شيء من الشعر قليل أو كثير منسوب إلى يسار هذا .

- ٣ -

مولده ونشاته الأولى

ذكر أبو الفرج أن اسماعيل « عاش عمراً طويلاً إلى أن أدرك آخر سلطان بنى أمية ولم يدرك الدولة العباسية »^(١٠) ، ونقل في خبر آخر أن « اسماعيل بن يسار وفدى إلى الوليد بن يزيد وقد أسن وضعف »^(١١) ، فإذا كانت هذه الوفادة سنة ١٢٦ هـ وكان في الثمانين من

عمره مثلاً فلا بد من أن يكون مولده في حدود سنة ٦٤ للهجرة تزيد أو تنقص عدداً قليلاً من السنين ، وهذا يعني أنه كان تقريباً من مواليد أربعينيات القرن الأول للهجرة . ونجد هذه النتيجة تنسية يمكننا أن نستأنس بها دون القطع بها نهائياً ، وقد دفنا إلى ذلك أن أخبار الشاعر تغفل ذكر أي شيء عن مولده .

أما عن نشأته ، فلا بد من أن تكون في المدينة موطن مواليه ، أي أنه ترعرع وشب في قاعدة الإسلام ودولته في عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل وفي شوئ رسول الله ﷺ ، بين المهاجرين والأنصار مختلفاً بأبناء الصحابة وأحفادهم معاصراً لبعض الحوادث التاريخية الهامة ولا سيما ما كان بين ابن الزبير والأمويين من صراع دام حوالي عشر سنين كان فيها اسماعيل في عنفوان شبابه ، وهذا يفسر لسانقطاعه إلى آل الزبير(١٢) ، وذلك لأن موهبته الشعرية تفتحت وازدهرت في ظل حكم ابن الزبير فلم يكن له بد إلا أن يتصل به وباله يتمدحه وبينال جوازهم ، ولكن أشعاره في الزبيرين قد أسقطت كلها فلم يصل إليها منها - للاسف الشديد - بيت واحد يشي بحقيقة مدحه للزبيرين أو طرقته في هذا المدح ، ولكن وصلت بعض مراثيه في محمد بن عروة بن الزبير وأخيه يعيى بن عروة وكان صديقاً لأبيهما عروة الذي وفدي على عبد الملك بن مروان سنة ٨٥ هـ وكان معه ، ثم وفدي بعد ذلك على الوليد بن عبد الملك منه أيضاً ، ولو رشاء أيضاً في أبي بكر بن حمزة بن عبد الله بن الزبير.

ولا شك في أن بيته كبيئة العجائز وموطنها بالمدينة ، كان لها كبر الأثر في نفس اسماعيل من جهة ، وفي لفته وشاعريته من جهة ثانية ، ذلك لأنه نشأ في وسط يعتقد بالإسلام والعربية وبالمارف الدينية والأدبية وبعض المعارف العامة الأخرى ، وقد كان ولا زال في بيته تيم بن مرة ، وهم قرشيون ، أخطر عنصر في حياته، لأنه وفر له جو المخالطة بارقى أوساط المجتمع الإسلامي وأشرفهم مكانة وكلهم من المرتب الخلص ، أعني أبناء الصحابة من المهاجرين والأنصار ، وقد شهدت هذه البيئة ازدهارفنون الأدب والشعر منه خامسة ، والموسيقى والفناء ، وما أشبه ذلك ، ولعل صدى كل هذا يبدو ملوساً لنا في غزل اسماعيل وفي رقة شعره وعدوته جرسه ولطف معانيه .

- ٤ -

آل يسار والحياة الخاصة

كان اسماعيل متزوجاً ، ولا ندرى كم زوجة كان له ، ويدرك أبو الفرج أن لاسماعيل ابناً شاعراً يدعى ابراهيم بن اسماعيل(١٣) ، غير أن المرزباني يذكر كما مر بنا في فقرة ماضية - أن « محمد بن اسماعيل بن يسار شاعر »(١٤) مما يوحى لنا أن لاسماعيل ابناً ثانياً يدعى محمدأ ، غير أنه في آخر الخبر نفسه يقول في محمد هذا : « وابنه عبيدة بن محمد بن يسار شاعر »(١٥) مما يجعل نسبة محمد إلى اسماعيل في أول الخبر وهو ما من المؤلف أو الناسخ أو المحقق أو الطابع ، وأياماً كان وراء هذا الوهم ، فاننا نعرف أن لاسماعيل آخاً يدعى محمد بن يسار كان شاعراً كذلك(١٦) . ونعرف من ابن قتيبة ومصادر أخرى

– كما مر بنا – أن لاسماعيل أيضاً أخاً ثانياً هو موسى بن يسار المشهور بلقبه « موسى شهوات »^(١٧) ، وهو شاعر معروف .

ويذكر أبو الفرج ، بسنته ، أن لاسماعيل أخوين هما محمد المذكور وإبراهيم ابن يسار وهو شاعران^(١٨) ، ثم ان المرزباني يقول في خبره الذي مر بنا : « بنو يسار (النساب) ثلاثة : اساماعيل وسليمان ومحمد »^(١٩) ويفعل كلاً الغرين اسم موسى ، وهذا يعني أنبني يسار كانوا خمسة هم : اساماعيل وسليمان ومحمد وإبراهيم وموسى . الا أننا نرجع أن يكون اسم إبراهيم في خبر أبي الفرج وهما منه وأنه انما كان يزيد القول : ان لاسماعيل أخاً شاعراً ، يدعى محمد أو ابنياً يدعى إبراهيم ، بدليل أنه ذكر في آخر ترجمته لاسماعيل بيتبين لمحمد أخيه ، ثم بيتبين آخرين لابنه إبراهيم بن اساماعيل^(٢٠) ، وعلى هذا يكون أولاد يسار أربعة فقط ، الا اذا شئنا التوفيق بين جملة ما ورد في هذه الأخبار ، فنستطع سليمان الوارد في خبر المرزباني على أنه وهم وأنه انما يزيد ذكر موسى ، بدليل أن موسى معروف مشهور لا يمكن لمؤلف كالمرزباني أن يجعل مكانه ، فلا يذكره بل يذكر اسماً لأخ مغمور لاسماعيل يدعى سليمان ، مع أنه قصد إلى تعداد أخوة اساماعيل قصداً ، مما يرجح ميلنا إلى أن سليمان لم يكن موجوداً أصلاً ، وقد كان أولى به أن يذكر موسى أولاً ثم سليمان ، ثانياً ان كان سليمان موجوداً حقيقة ، ثم انه لم يصل اليانا اي خبر يذكر سليمان غير هذا الغير ضمن حدود تعريتنا واطلاعنا ، وبينما على ذلك يكون أولاد يسار ثلاثة فقط كما ذكر المرزباني غير أن أسماءهم هي : اساماعيل وموسى ومحمد .

ويعد آل يسار من البيوتات العربية في الشعر العربي لأن اساماعيل ومحمد وموسى شهوات أخوة شعراء ، ثم ان إبراهيم بن اساماعيل شاعر ، وعيده الله بن محمد شاعر ، فهم أسرة ذات مواهب فنية رفيعة ، وقد وصلت اليانا معلومات معدودة لاسماعيل وموسى ولم تصل اليانا لحمد الا قطعة واحدة ، ولا إبراهيم بن اساماعيل ثالث قطع فقط . وأما ما ذكره المرزباني من أن يساراً والد الأميرة كلها كان شاعراً فهو مدفوع لأنه لا يقوم على دليل .

ولا نملك أي أخبار عن حياة اساماعيل الخاصة داخل بيته ومع أهله ، وكل ما وصل من أخباره كان يصنف صلاته بمعاصريه .

- ٥ -

تكوينه الثقافي

لا شك في أن اساماعيل قد اكتسب تلك المعارف التي كانت تسود في عصره في بيته العجائز ، والمدينة خاصة ، حيث ازدهرت حركة العلوم الإسلامية من قرآن وتفسير وفقه وحديث ، وشهد الشعر ازدهاراً وتطوراً على أيدي شعراء الفرزل من المدرستين المعاذرية والعيسوية زد على ذلك تعرف الشاعر على نتاج معاصريه من الشعراء وعلى نتاج من سبقوه من القدماء ، وكان تاريخ الأحداث من عهد البعثة النبوية الى حدود الوعي عند اساماعيل

لا يزال غضاً يعيش الناس في ذكرياتهم الكثيرة، ثم ان تاريخ الأحداث منذ وعي اسماعيل لما حوله كان يدخل في ذهنه أولاً بأول حتى نهاية العصر الأموي ، وهذا يعني أن ثقافة اسماعيل التاريخية كانت ثقافة واسعة . وتلي هذه المعرفة معارف عامة أخرى تتعلق ب أيام العرب وأنسابها وما أشبه ذلك . وكانت هذه المعرفة جمجمة تفتدي ، بالتأكيد ، موهبته الشعرية ، وتمدّها بالمعلومات التي تخدم المعاني التي كان يعيشها في آشعاره .

- ٦ -

صلاته بشخصيات العصر

أ - صلاته بآل الزبير :

ذكرنا فيما مضى أن موهبة اسماعيل الشعرية لا بد من أن تكون قد تفتحت في ظل خلافة ابن الزبير التي بدأت فعلياً سنة ٦٤ هـ بفك حصار جيش أهل الشام لكة بوفاة يزيد ابن معاوية، إذ كان اسماعيل في حدود الشرين من عمره . وبالتالي، لم يكن من الممكن له بهذه الموهبة أن تذهب إلى ما وراء حدود هذه الخلافة لتدرج الأمويين وسواهم ، ولا سيما أن حالة العداء بين مصعب والمختار وعبد الملك كانت في أوجها بالعراق ، مما منعه من الاتصال ببيئات العراق والشام ومصر جمجمة .

وقد دفعت هذه الظروف اسماعيل للاتصال بآل الزبير والانقطاع إليهم ، ومن المتوقع أن يكون قد لقي ابن الزبير مدحه ومدحه بغض رجاليه وآلاته ، غير أن بد الزمان عفت هذه الآثار فانقطعت عن حققتها ، وكاننا البيدام بادت بها ، ثم ان سلطان ابن الزبير تقوض سنة ٧٣ هـ فاصبى قاعاً صفصفاً ، ولكن اسماعيل ظل على صلة وثيقة يمن يقي من آل الزبير فكان كالنقطعل إلى عروة بن الزبير (٢١) ، وظل شاعرنا ملازماً المدينة لا ييرحها إلى أي مصر أو جهة ، مقيماً بجوار مواليه وأصحابه وخلانه ، وقد نعم العجائز بفتررة طويلة من المهدوء والسكنينة وازدهرت المسالمة والمحبولة «الأستقرارية» المترفة فازدهر الفناء والغزل وجرى الناس وراء الملاهي والملذات جرياً لم يكن معروفاً من قبل ، وقد أقبلت عليهم الدنيا بعنجهتها وأقبلوا عليها بظماً شديداً ، دون أن يقطعوا حبالهم بيموهم الموعود ، ونزعت النفوس مطامعها السياسية وأحلامها في جعل العجاز قاعدة العلاقة بعد تلك التجربة المريدة التي خاضوها مع ابن الزبير .

ب - وفاداته على حلقاءبني أمية وأمرائهم :

بعد فترة طويلة من الاستقرار صفت نفوس الناس من الأحقاد وسلت سخائمهما من الصدور يحسن ادارة عبد الملك بن مروان وحكومة سياساته ، فكانت رحلة اسماعيل الأولى مع عروة بن الزبير إلى هذا الخليفة بالشام ، ودخلوا عليه بلاطه في دمشق فأحسن استقبالهم ، على عتب يسير منه على الشاعر وسرور عظيم بقدوم عروة (٢٢) ، فمدحه الشاعر بقصيدة دالية ذكر في آخرها قوله (٢٣) :

وَلَا وَلِيَتَ الْمَلِكَ ضَارِبَتْ دُونَه
وَاسْتَدَتْهُ لَا تَاتِلِي خَيْرٌ مُسْتَدَدٌ
جَعَلَتْ هَشَامًا وَالْوَلِيدَ ذَخِيرَةً
وَأَمْضَيْتَ عَزَمَّا فِي سَلِيمَانَ رَاشِدًا

ما يجعلنا - استناداً على اشارته الى أولياء عهد عبد الملك - نستنبط أن هذه الرحلة كانت ما بين وفاة عبد العزيز بن مروان (سنة ٨٥ هـ) وكان ولی عهد عبد الملك وبين وفاة عبد الملك نفسه في السنة التالية ، وكان اسماعيل حينذاك في حدود الأربعين من العمر .

ويبدو أن المقام اتصل سنة ٨٦ هـ في هذه الوفادة فشهد اسماعيل وعروة بن الزبير وفاة عبد الملك وقيام الوليد بعده ، ولا بد من أن يكون شاعرنا قد تردد بعد ذلك على الوليد في أيام خلافته مع عروة أيضاً ، ولا شك في أنه كان في كل وفادة يدخل عليه ويمدحه بقصيدة واحدة على الأقل ، غير أن أخبار هذه الوفادات وصلت اليانا دون أي ذكر لقصائد المديح المتوقعة في الوليد ، وقد وصلت اليانا قصيدة تان لاسماعيل في احدى وفاداتاته هذه مع عروة بن الزبير يرشي فيها محمد بن عروة الذي يقاتل انه دخل استطيل الوليد فرمحته دوابه فقتلته دفون بالشام (٢٤) ، وهو من جياد قصائد الرثاء الرقيق في العصر الذهبي .

ولم يصل اليانا أي خبر عن اتصال اسماعيل بسليمان بن عبد الملك وعم بن عبد العزيز ويزيد بن عبد الملك ، وكان عروة بن الزبير رفيق رحلاته السابقة قد توفي في عهد الوليد ، ولا نظن أن اسماعيل قد لزم المدينة طوال عهوده لؤلؤة الخلفاء ، ولكن ما يمكن أن يكون قد قال فيه من شعر لم يصل اليانا منه شيء قليل أو كثير .

ونجد اسماعيل يقد على هشام بن عبد الملك في أيام خلافته وله معه بعض الأخبار ، كما أنه كان يتصل بالوليد بن يزيد ولی عهده . ولكن لم يصل اليانا أي شعر في مدح هشام أو الوليد ، وقد أثرت من عهد هشام قصيدة ميسية أنشدها للخلفية بالرصفة يغفر فيها بنفسه وأعلاج قومه فخراً شعوبياً جعل الخليفة يعاقبه وينفيه إلى العجاز بقية خلافته (٢٥) ، ويبدو أن القصيدة البائية التي تنزع نزعة شعوبية أيضاً تنتهي الى هذه الفترة ذاتها (٢٦) ، ولم تصل اليانعنة علاقة اسماعيل بالوليد غير قطعة في ذكر حادثة جرت بحضوره (٢٧) .

ثم يقد اسماعيل - وقد أسن وضعف (٢٨) - على الوليد بن يزيد وقد تولى العلامة سنة ١٢٦ هـ ، غير أنه - كما يبدو لنا - لم يستقبله ، فتوسل اليه بمدح أخيه الفمر بن يزيد فأعطاه الفمر ثلاثة آلاف درهم وأخذ له من الوليد مثلها (٢٩) .

وهكذا نجد أن اسماعيل كان من شعراء الموالي الذين اتصلوا بالخلفاء والأمراء الأمويين بدمشق ، وقد أهله لذلك ما كان يتمتع به من موهبة شعرية من جهة ، ومن صلة عروة بن الزبير من جهة ثانية ، زدعلى هذا وذاك أنه كان من موالي قريش وأهل المدينة .

جـ - صلته ب الرجال الدولة والمجتمع :

يبدو أن اسماعيل لم يكن على صلة بأي من ولاة الدولة الأموية من كانوا ، على أقل تقدير ، ولاة للمدينة ومكة . ولا ندري إن كان قد اتصل بهم ومدحهم فضاعت أشعاره فيهم بعد قيام الدولة الباسية ، أم أنه لم يعرهم اهتماماً ، أو أنهم هم أنفسهم أهملوه إذ كان « مبتلى بالعصبية للجم والفخر بهم » (٣٠) ، ومن كان بهذه الصفة وتلك الحال لا يمكن أن يدخل لا يزال مضروباً معروضاً مطروداً ، على الولاة الذين ربما كانوا أحرص من الخلق أنفسهم في التشدد في مثل هذه القضية ، لأنهم هم الذين يواجهون الناس مباشرة ، ويفرضون النظام والطاعة على المجتمع .

وكان اسماعيل قليل الاتصال ب الرجال المجتمع أيضاً بذلك على ذلك أن أخباره لم تذكر لنا منهم غير واحد كان صديقاً له في المدينة ، ويدعى عبد الله بن أنس ، إذ اتصل ببني أمية في دمشق وحظي عندهم وأصحاب منهم خيراً، فرحل إليه مادحاً فانكره ، فهجاه بشعر ماخر مضحكة رواه أبو الفرج (٣١) .

على أن انقطاع صلات اسماعيل ب الرجال الدولة والمجتمع لا يعني أبداً أنه لم يكن يلتقي بالناس ويجتمع بهم في مجالسهم أو يتعارض معهم أو يتعامل بما يتعاملون به من حاجات الحياة العامة ، ذلك لأنه كان حسن المشر والمجالسة لطيف الحديث مؤنساً .

- ٧ -

شعريته

عرف عن شاعرنا اسماعيل أنه كان « مبتلى بالعصبية للجم والفخر بهم » (٣٢) ، وروى أبو الفرج أنه كان « شعورياً شديد التعلق للجم ، وله شعر كثير يفخر فيه بالأعاجم » (٣٣) ، وكان اسماعيل أشد اخوته انفصاماً في هذا التيار الشعوري في العصر الأموي ، ويبدو أنهم جميعاً قد ورثوا هذه النزعة من أبيهم يسار ، وهذا ما كشف لنا عنه اسماعيل نفسه حين استاذن مرة ، وقد وقف على باب الفمر بن يزيد بالشام ، فعجب منه ساعة ، فلما دخل راح يبكي بحرارة ، فلما سأله الفمر عن بكائه أجاب : « وكيف لا أبكي وأنا على مروانيتي – أي تعصبه لمروان والله – ومروانية أبي أحجب عنك » (٣٤) ، فجعل الفمر يعتذر إليه وهو يبكي فما سكت حتى وصلت النبر بجائزه كبيرة ، فلما خرج ساله بعضهم عن هذه المروانية فقال : « بغضنا أيام ، أمراته طالق ان لم يكن يلعن مروان والله كل يوم مكان التسبيح ، وإن لم يكن أبوه حضره الموت فقيل له : قل : (لا الله إلا الله) فقال : (لعن الله مروان) ، تقرباً بذلك إلى الله تعالى ، وابداً لا له من التوحيد واقامة له مقامه » (٣٥) . ولم يكتف اسماعيل بشعريته هو بل انه غرسها بالتربيبة والنشأة في نفس ابنه ابراهيم ، وكان شاعراً كما رأينا من قبل ، غير أن أبي الفرج لم يرو له غير بيتين من قصيدة وصفها بقوله : « وهي طويلة ، يفخر فيها بالجم ، كرمت الاطالة بذكرها » (٣٦) .

يتضح لنا من ذلك أن آل يسار ، على وجه العموم ، كانوا يحملون في أنفسهم ذكريات حية عن ماضي قومهم من الفرس بما كان عليه من دولة وسلطان وعطلة ومبر ، وكانوا في الوقت نفسه - يعبرون ، دون خشية ، عن فخرهم بهم وبماضيهم ، وكانوا يجعلون هذا الفخر وسيلة خطيرة للطعن في ماضي العرب إذاً ما قورن ب الماضي قومهم ، وقد نقلت لنا المصادر خبر قسييد بن شعوبين تنسيان الم اسماعيل ، يقول في أولهما (٣٧) :

انما سُمِّيَ الفوارس بالفَرَسِ: سَمَّا مُضاهَاهَ رُفْعَةِ الْأَنْسَابِ

ثم يعيش العرب فيها صراحة بواد البنات في جاهليتهم ويقارن ذلك بصنع الفرس
في قل (٢٨) :

اذ نریئی بناتنا وتدشوا ن سفاهنا بناتكم في التراب

وقد أنشد الثانية بحضره هشام بن عبد الملك وهو بقصره في الرصافة ، وما قال فيها^(٣٩) :

من مثل كسرى وسابور العنود معه أسد الكتاب يوم الروع ان زحفوا
ويمضي مفاغرا الى أن يقول (٤) :

هناك ان تسالي تنبئ بان لنا جرثومة قهرت عز العراض

فما كان من هشام حين سمع ذلك الا أن غضب على الشاعر ووبخه وقال: أعلىَ تفخر، واياي تنشد قصيدة تمدح بها نفسك وأعلاج قومك : غُطْلُوه في الماء . «(٤١) ، ففضلوه في البركة حتى كادت نفسه تفيض ، ثم أمر باخراجه ونفاه إلى العجاز من وقتها» (٤٢) . ولاشك في أن ما لقى اسماعيل من شر كان يلاقى مثله دائماً بين رجال الدولة ، ويهظرون لنا أن جرأة اسماعيل في انشاد شعره هذا بحضور الخليفة نفسه كانت أكبر بكثير حينما ينشد مثل هذا الشعر من هم دونه في الدولة ، أو لامة الناس ، مما يدلّك على شدة اصرار اسماعيل على موقفه وقوته تأكيداً لنزعته الجامحة الى التعمّص للجم والفرج بهم والتمرّض ، ضمناً ، بالعرب ماضيهم وحاضرهم .

وقد ذهب د. وهب رومية في تفسيره قول اسماعيل في المقدمة الفزلية التي مهد بها لمح عبد الملك بن مروان في اللقاء الأول بينهما ، بعد اثنى عشر عاماً أو ثلاثة عشر عاماً من مقتل ابن الزبير (٤٣) :

الإيا لقومي للرقاد المسهد
ولل تعال بعد الحال يركبها الفتى
وللمرء يلحن في التصايبى وقبله
وكيف تناهى القلب سلمى وجها

الى أن الشاعر إنما « يبكي حلماً كبيراً تبدد بين يديه فجزع لذلك ، وراح يجأر بالبكاء والشكوى »^(٤٤) ، ويتسائل الماء : وما هذا العلم الذي بكاه اسماعيل هنا فيجيب د. رومية انه الحلم يغزو الزبireين بالخلافة ، أما البكاء والمر في هذه الأبيات فأنما هو « من آثار اخفاق (الزبireين) وسقوطهم »^(٤٥) وهو « يكاء عليهم وجزع من تحول الأمر الى خصومهم الامويين واستقبابه فيهم »^(٤٦) . ولكننا نرى أن نسقetus هذا البكاء استطاها آخر ، ربما كانت له من الواقع حجة تدعنه وتثبته ، أعني أن اسماعيل بمحبوبته المشهورة عنه لم يكن ، برأيي ، شكل من الأشكال ، ليبكي على سلطان خليفة عربي تعظم ويسر باهش يقول ، لأن المحصلة ، عنده ، في نهاية المطاف ، واحدة هي : بقاء سلطان العرب قوياً عزيزاً ، وهو لا يرغب في مثل هذا السلطان أصلاً ، وإنما هو مداهنة منافق يظهر بحضور الزبireين غير ما يبطن ، ويفيد للأمويين تعصباً لم يكن ليغالط منه القلب والضمير كما مر بتنا في خبر دخوله على الفتن بن يزيد آنفاً ، فما معنى بكاء الشاعر على الزبireين اذن ؟ إننا نستبعد تماماً أن يكون قد عني بهذا المطلع الفزلي مؤلام القوم لأنهم ليسوا قومه كما صرخ في البيت الأول ، ولأن لسان حال الموالي في العجاز في ظل خلافة ابن الزبير نفسه – كان أبو حرة قد عبر عنه بموقف عدم الاعتراف بما يجري من صراع بين العرب اذ يقول^(٤٧) :

أبلغ أمية أن عرضت لها
وابن الزبير وأبلغ ذلك العربا
أن الموالي أضحت وهي عاتبة
على الخليفة تشكو البعوض والعربا
ماذا علينا وماذا كان يرزقنا
أني الملوك على ما حولنا غالبا

ولا بد من أن يكون اسماعيل في هذه الأبيات يتعسر على رقاد قومه من الفرس هذا الرقاد الطويل الذي يقض السهد مضاجعهم فيه ، وهو يتفسر على الماء (يعني أهداف الشعوبية الكبيرة) الذي هم ظمئون اليه (يعني أنهم يطمعون الى الوصول اليه) ، ثم انه في البيت الثاني يستنهض قومه لرکوب الأحوال المتقلبة لعلهم يصلون الى مأربهم من خلالها ، ويدرك هذا العب الجارف المتسرد لقومه الذي اتبث بعد سلوة كاملة وهمود طويل ، وفي البيت الثالث يذكر لوم الناس له وتوبتهم اياه على هذا التصايب (يعني به المودة الى عهد العن والقوة والجد للدولة فارس) ويدركهم أن عظام قومه من قبل قد أحبو هذه الفوانئ (أي كل ما هو جميل وبارع العس = الدولة الساسانية) ، وفي البيت الرابع يرمي لقومه أو دولتهم ، ورمي مارمن لهم مما ي باسم محبوبته « سلى » ، وفي الشطر الثاني يظهر حرارة حبه لها ، أعني : الدولة القديمة التي انطلقت صفحتها على يد العرب المسلمين •

فاذن ، نحن نتفق أمام مجموعة باهرة من الرموز الخفية ، التي انطلت – بظاهرها – على الخليفة عبد الملك وعلى غيره من معاصريه ، وهذا يدل على أن اسماعيل كان رجل داهية ماكراً ان قال هذه المقدمة الفزلية الرمزية عن وعي تام لما يقول ، ويكشف – ان كان قالها دون ادراك لما تضمه من هذه الرموز – عما كان يغالط قلبه وعقله وضميره من مشاعر وأمال وملحوظات بأن يعود لقومه ماضيه المعيد ودولتهم العظيمة القوية . او لم

يسأله عبد الملك قبل انشاده هذا الشعراً : « الآن يا بن يسار ! إنما أنت أمرؤ زبيري ، فبأي لسان تنشد ؟ » (٤٨) فاجاب : « يا أمير المؤمنين ، أنا أصغر شأناً من ذلك ، وقد صفت عن أعظم جرماً وأكثـر غناـم لأعدـائـكـ منـيـ ، وـانـماـ أناـ شـاعـرـ مـضـحـكـ » (٤٩) ، يريـدـ بذلكـ أنـ يتـنـصلـ مـاـ نـسـبـ إـلـيـهـ مـنـ هوـيـ زـبـيرـيـ وـأنـ يـدـفعـ عـنـ نـفـسـهـ عـدـامـهـ لـلـأـمـوـيـنـ ، وـكـلـ هـذـاـ نـاقـ طـاهـرـ دونـ رـيبـ .

- ٨ -

وفاته

روى أبو الفرج ، بسنده ، أن اسماعيل « عاش عمراً طويلاً إلى أن أدرك آخر سلطان بني أمية ، ولم يدرك الدولة العباسية » (٥٠) ، وهذا يعني أنه قد توفي في الفترة الأخيرة من حياة الدولة الأموية ، فإذا كان قد وفـىـ إلىـ الـولـيدـ بنـ يـزـيدـ فـمـدـحـ أـخـاهـ النـمرـ فيـ سـنـةـ ١٢٦ـ هـ وـكـانـ قدـ أـسـنـ وـضـعـ ، فـنـتـوـقـعـ أـنـ تـكـونـ وـفـاتـهـ فيـ الـفـتـرـةـ الـمـمـتـدـةـ مـنـ نـهاـيـةـ خـلـافـةـ الـولـيدـ إـلـيـ أـوـاـخـرـ خـلـافـةـ مـرـوـانـ بـنـ مـعـمـدـ آخـرـ خـلـافـةـ بـنـ أـمـيـةـ ، وـيـكـونـ عـنـدـهـ قـدـ شـارـفـ عـلـىـ التـسـعـينـ مـنـ عـمـرـهـ تـقـرـيـباـ ، غـيرـ أـنـاـلـاـ نـسـتـطـعـ تـحـدـيدـ سـنـ الـوـفـاةـ بـالـفـصـيـطـ ، لـنـعـدـامـ الـقـرـائـنـ الـتـيـ يـمـكـنـ أـنـ تـسـاعـدـ فـيـ هـذـاـ التـحـدـيدـ أـوـ تـعـطـيـ تـارـيـخـاـ مـرـجـعـاـ لـهـذـهـ الـوـفـاةـ .

★ ★ ★

القسم الثاني شخصيته

- ٩ -

مذاهـنـ ماـكـرـ

يبدو أن صفاتي المداهنة والمكر كانتا شكلان شطراً من شخصية شاعرنا اسماعيل تحكمان في سلوكه وموافقه وتكتسبان آراءه أثواباً جميلة فتاحة للناظرين ، لا تثبت أن تتلون بالوان أخرى ملائمة لواقف أخرى في حياته . وشادتنا على ذلك وقائع وأخبار من سيرة حياته نفسها . وللم شعوبيته المعهودة عنه غرسـتـ فيـ نفسـهـ هـاتـينـ الصـفتـينـ غـرـساـ قـوـياـ ، لأنـ منـ حـقـدـ عـلـىـ قـوـمـ ، وـهـوـ بـيـنـهـ ، لـاـ يـدـارـيـهـ وـيـصـانـهـ لـيـعـقـظـ حـدـاـ أـدـنـىـ منـ الـعـلـاقـاتـ الـطـبـيـةـ مـعـهـمـ تكونـ لـهـ عـوـنـاـ عـلـىـ الـحـيـاـ ، فـهـوـ حـائـرـ مـاـ بـيـنـ حـقـيـقـةـ نـزـعـتـهـ وـبـيـنـ مـتـطلـبـاتـ وـاقـعـهـ ، لـاـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـبـهـرـ بـعـقـدـهـ الدـفـنـ عـلـىـ الـعـرـبـ فـيـضـطـرـ إـلـيـ أـنـ يـوارـيـهـ وـيـورـيـ عـنـهـ وـيـكـنـيـ ، وـمـهـاـ تـكـنـ حـبـ نـفـسـهـ كـثـيـفـةـ فـانـهاـ تـشـفـ عـمـاـ فـيـ دـخـلـيـتهاـ وـتـكـشـفـ عـنـ مـكـنـونـهاـ الأـصـلـيـ الذـيـ لـاـ تـصـنـعـ فـيـهـ وـلـاـ تـكـلـفـ ، وـمـاـ تـصـرـيـحـ بـالـغـرـ بالـعـجمـ إـلـاـ كـشـفـ مـبـاـشـرـ لـهـذـاـ الـمـكـنـونـ ، وـلـكـنـ يـعـزـزـ عـنـ تـحـمـلـ أـعـبـاءـهـذـاـ التـصـرـيـحـ دـائـمـاـ ، وـلـاـ سـيـماـ فـيـ بـعـضـ الـأـوقـاتـ الـتـيـ شـهـدـ تـحـوـلـاتـ كـبـيرـةـ لـاـ تـسـمـعـ لـهـ بـأـيـهـ دـوـنـ أـنـ يـنـالـ عـقـابـاـ شـدـيدـاـ أـوـ رـفـيقـاـ ، بـشـكـلـ أـوـ بـأـخـرـ . وـمـنـ ذـلـكـ هـذـاـ التـعـولـ الـكـبـيرـ فـيـ الـعـجـازـ مـنـ سـلـطـانـ اـبـنـ الزـبـيرـ

الى سلطانبني أمية . فهو مثلاً انقطع في خلافة ابن الزبير الى آل الزبير ، وهو يظن أن ملكهم دائم ، حتى اذا انتهى هذا الملك اخيراً لم يجرؤ على السعي مباشرة الى الأمويين بالشام لدمهم ، ولم يمدد الى قطع صلاته فوراً يبن بقى من آل الزبير وأبرزهم عروة بن الزبير نفسه ، لأنه كان لا يزال ينال منهم عطاياهم ، وهي مضمونة له ، في حين أنه اذا اتصل بالأمويين فهو غير ضامن لجوائزهم من جهة وهو يخشى ان يقطع عنه هؤلاء الزبيرون الذين يعيشون بالمدينة الجوانز ، ثم انه لم يكن يميل الى مغادرة المدينة ، وبقى على هذه الحال حتى اتصل عروة بن الزبير نفسه بعبد الملك بن مروان حين رحل اليه في اواخر سنة ٨٥ اوائل ٨٦ هـ ، فلم يعد أمامه أي مانع يحول بينه وبين السعي الى هؤلاء الأمويين ، ولا سيما ان عروة قد ألح عليه بان يصعد به في هذه الرحلة الأولى بعد اثنى عشر او ثلاثة عشر عاماً من مقتل أخيه على يد جيش الأمويين ، اذ لم يجد بدأ من مهادة عبد الملك والاقرار له بالملك ، ما دام الصراع بينه وبين أخيه كان صراعاً شريفاً قام رجلاً لرجل . ولما دخل اسماعيل على عبد الملك قال يلومه على ابطائه عنه ، وهو عالم بحاله وحقيقة أمره ، وقد ذكر له هواء الزبيري : « الآن يا بن يسار! إنما أنت أمرؤ زبيري ، فبأي لسان تنشد؟ فقال: يا أسيئ المؤمنين ، أنا أصفر شأنًا من ذلك، وقد صفت عنك هو أعلم حرم وأكثر غناء لأعدائك مني ، وإنما أنا شاعر مضحك »^(١) . ويبدو لنا بوضوح من هذا الحوار المقتضب الذي نقل اليانا أن كلام عبد الملك واسماعيل يدرك عذر الآخر وحقيقة موقفه ، وقد لمح اسماعيل للخلفية الى أنه صفع عن عروة وهوأشد خطراً عليه منه وهو الشاعر الذي لا أهمية له لأن وظيفته هي اضعاف الناس ، فكان هذا الرد كافياً لشفاء نفس عبد الملك مما وجد به على الشاعر ، ولا سيما أنه تتمثل أو كاد يتصل من هواء الزبيري .

ولا يقف هذا الموقف المداهن وحده ، وإنما يثبت نفاقه في شعره، فاما المطلع الغزلي الذي مهد به لمدح الخليفة فقد شحنه برموز شعبية وكثئي عن حقيقة مشاعره التي يعس بها في نفسه في قالب ظاهري لاشيء فيه ولا غبار عليه ، وقد من بنا الحديث عنه ، ثم يؤكد لنا هذه النفاق قوله في القسم الثاني من القصيدة مادحاً^(٦) :

فهو في البيت الأول ، كانما يلمع الى بغل ابن الزبير وانقباض يده عن الناس وشحه في الجوائز والمعطيات ، وهو يذكر مضاربته دون الملك ، حين وليه ، أولئك الأعداء الذين يقف على رأسهم ابن الزبير ، وهل تريد عقرقاو خيانة للழمود أكبر من هذا المقصوق وتلك الخيانة في هذه المغان ، لن انقطع اليه حوالي عشر سنين وخصه بشعره هو والله ؟

ويبدو أن الشاعر مال إلى هذه المداهنة وفضل أن يمارس هذا النفاق دفماً لشكوك الأمويين فيه من جهة ، وكسباً لجوائزهم من جهة ثانية، والمعنى خير من الميت اذ لا يستويان، مما يؤكد لك أن زبيرة اسماعيل انما هي طلاء خارجي معنٰى السنون آثاره وأبدلت به

طلع آخر جديداً ، ليس في حد ذاته أيضاً غير طلام ظاهري ، آثر الشاعر والله أن يتخدوه سترة وراءها نيات مختلفة ، ووجد الشاعر نفسه غير مستعد للمواجهة من جهة وللأخلاق لحزب سياسي جديد من جهة ثانية ، ودفعه مذاكه إلى أن يخلص حقيقة قضية واحدة هي قضية المجم ببكمائهم الرائش والطموح إلى استعادة هذا الملك ليimu سلطان العرب جملة ، أو يشارك فيه على أقل تقدير .

ونذكر هنا بموقف المادننة والنفاق الذي مر بنا في أحدى الفقرات الماضية ، أعني به موقفه من الفخر بن يزيد وقد حُجب عنه وخبر مروانيته وتفسيره لهذه المروانية ، حيث يظهر لك عمق الكره الذي يعتدل في مصدره لأن مروان من منطلق شعوبوي محض ، لأنهم كانوا في نظره رمزاً لسلطان العرب المتمنى المتقد في البلدان المختلفة آنذاك ، ورمزاً للقوة التي ثلّت عروش الأكاسرة ومحت دولتهم معوانهاهياً .

- ٢ -

مُنْدِر ساخن

ذكر أبو الفرج أن اسماعيل كان « طيباً مليحاً مندراً بطلاً » (٥٣) ، ونظن أن صفة « الطيب » هنا ليست مقابلة لصفة « الخبيث » لأن اسماعيل كان – كما من بنا – ذا مكر وخبث ، ولكن الطيب في هذا الوضع ، على الأغلب ، يعني حسن المعشر ، لأن حسن المعشر يختلف في جوهره عن جوهر الطيبة أو الخبث ، وأما صفة « المليح » فتعني الحسن ويكون ذلك في السيرة وفي الخلق على حد سواء ، ويمكن أن تتطبع هذه الصفة على شاعرنا ، وأما المندر فهو الذي يأتي بالتوادر من الكلام ، أي ما شذ وظفر من هذا الكلام ، ويكون ذلك في الموقف والأقوال التميزة التي تلفت الانتباه لما فيه من طرافة ودهاش ، وأما البطل فهو الرجل كثير الهزل واللهو والمزاح .

من كل هذا يتبيّن لنا أن الطبع الفاسد على اسماعيل هو ميله إلى اللهو والمرح والخربة ، وتنجلي كل هذه الميل في بعض أخباره من جهة وفي بعض أشعاره التي وصلت إلينا من جهة أخرى . فمن أخباره أن عروة بن الزير حين خرج إلى الشام اتخذ اسماعيل عديله في المعمل ، فلما استوى كل منهما في هذا المعمل سأل عروة غلامه : « انظر كيف ترى العمل ؟ قال : أراه معتدلاً . قال اسماعيل : الله أكبر ، ما اعتدליך الحق والباطل قبل الليلة قط » (٥٤) . فضحك عروة من عقد اسماعيل هذه المقارنة بينهما ، وإذا حلانا عنصر الاضحاك في هذا الكلام ، وجدنا أن الحق نقيس للباطل لا يساويه في الواقع بأي شكل من الأشكال ، وهذا في صراع لا يجتمعان ولا يتأثنان في شيء من الأمر ، غير أن هذه المقارقة أصبحت فجأة موافقة ومتقدمة ومساوية ، وهذا ما لا يقبله العقل ولا المنطق ، فصارت صورة الحق والباطل ، وهما متعادلان ، خرقاً لهذا المنطق فأثارت هذا الضحك دون ريب لأنعدام التنااسب بين طرفي هذه المعالة ، ثم إن هناك عنصر آخر مثيراً للضحك وهو اقرار المرأة على نفسه بما لا يُقرّ به عاقل على نفسه حقيقة (وهذا واضح من جمل عروة يمثل الحق ، وجمل نفسه يمثل الباطل ، يعني أن أحدهما حق والآخر باطل) ، وكانت غاية

هذه المقارنة وذلك الاقرار هي اضحاك عروة ، اي ان اسماعيل عمد الى ذلك عمداً ، مستغلاً الموقف الذي كان يراقبه او يجري أمامه . وتقلل هذه الطرفة ذات صدى في نفوس ساميها وربما بعضهم عن بعض في مجالسهم وأمسارهم ، وهذه الحادثة دليل أكيد على سرعة البديهة عند اسماعيل ، ولكن البديهة ليست حاضرة في كل وقت ، وانا هي تبدو من حين الى حين في حياته العامة .

ومن ثم في حياة اسماعيل على حادثة أخرى لا تقل عن السابقة خطراً في الدلالة على ميل الشاعر الى الهزل وعلى حضور بديهته وتقديرها ، وهي ان اسماعيل دخل ذات مرة على جماعة من أصدقائه وأصحابه وعندهم رجل طيب الحديث ظريف ، فقالوا : جاء صديقنا اسماعيل بن يسار ، فلما سمع الرجل ذلك أقبل عليه فقال : « أنت اسماعيل ؟ قال : نعم . قال : رحم الله أبويك فانهما سفياك باسم صادق الوعد وأنت أكذب الناس . فقال له اسماعيل : ما اسمك ؟ قال : محمد . قال : أبو من ؟ قال : أبو قيس . قال : لا ، ولكن لا رحم الله أبويك ، فانهما سفياك باسمنبي ، وكنياك بكنية قرد »^(٥٠) ، فما كان من الرجل الا أن أفحى وما كان من العاضرين إلا أن ضحكوا من هذا الرد ضحكا دعا الرجل الى الأعود بعدها الى مجالسته أو مجالسة أصحابه هؤلاء . ولعل عنصر الاضحاء في هذه الحادثة هي رد اسماعيل على الرجل بالأسلوب نفسه ، فكان له بكيله ، وأما العنصر الثاني فهو هذه المفاجأة في الرد ، وكان المنصر الثالث هو أن الرجل تهمك على اسماعيل من اسمه الذي له دلالة صادقة في حين أن صاحب الاسم كاذب ، فكان أن رد عليه اسماعيل الصاع صاعين بان استغل اسم الرجل وكنيته مما ظهرها التفاوت العظيم بين اسم النبي صلوات الله عليه الذي تسمى به الرجل وكنية القرد التي تكتنى بها ، وزاد على ذلك قوله دعوة الرجل الطيبة « رحم الله أبويك » الى النقض فقال له : « لا رحم الله أبويك » . ومجموعة هذه المناصر هي التي أثارت ضحك القوم كل هذا الضحك ، مما يدل على قدرة اسماعيل على استغلال الموقف الذي يكون فيه ليتحول تحويلاً مباشراً الى موقف مضحك ، غير أن أشعب استطاع ان يفعم اسماعيل في موقف من بنا في خبر سابق^(٥١) وأضحك القوم العاضرين عليه ، مما جعله ينبعج ويرتج عليه وتتعطل بديهته وتخونه فلم يجد ما يرد به على تعليق أشعب .

وتتجلى قدرة اسماعيل على رسم صورة هزلية مضحكة في تلك الأبيات التي قالها في صديق له يدعى عبدالله بن أنس ، وقد اتصل بالأمويين بالشام وأصاب منهم خيراً فوفد عليه اسماعيل بمدح ، فذكره صاحبه ولم يترفقه ، فشهره اسماعيل بها وفنه اذا يقول^(٥٢) :

ولا زرنا حسينا يا بن انس
بحسن العقد منهم غير يحسن
مضبا في مكانه يفستي
يعاجتنا تلون لسون ورس
وظل مقرطا ضرسا بضرس
وقلت لصاحبى : اتراه يمسى ؟
مخافة ان تُزن بقتل نفس

لعمرك ما الى حسن رحلنا
ولا عبداً لعبدهما فنحظى
ولكن ضب جندلة اتنينا
فلما ان اتنينا وقلنا
واعرض غير متبلغ لعرف
فقتل لأهلها : ابيه كزار ؟
فكان الفتنم ان قمنا جميعا

وترى اسماعيل في هذه الأبيات يصور لك دقائق الموقف والمشاعر والألوان والأشكال بريشة رسام مرهف الحس ، مغللاً نفسية الرجل ، والنتيجة هي خيبة أماله في هذا الصديق الذي كان شيعها إلى حد كان يصاب منه بالرعدة والقشعريرة مع تشنجات واصفرار لون حين يسأله سائل شيشاً من الندى والقرى والممال ، فان كانت هذه حاله دون أن يكون له فيها يد فذاك دليل على جيلته لثيمة كان قد جنل عليها ، أما اذا كان يفتعل هذا الموقف افتالعا فهو بذلك الآخر من السابق لأنه مسؤول عن انقلاب حاله هذا الانقلاب المفاجي حين يسمع بضيف أو مجده يتبعه داره . ولا يدعه اسماعيل على ما هو عليه بل يكيل له الهجاء الساخر حين يصور لك أنه لم يات سائلاً للحسن ولا آخاه الحسين ، وهما من هما شرفًا وكرمًا بين الناس ، ليحظى يقتينا بما كان يأمل من عطاء أو جائزة، بل انه لو أتى عبداً لأحد عبيدهما – وهذا أشد وأوقع على نفس المهجو – لكن حرق له ما أراد وحظي عنده ، لأن الجود قد انتقل بالمدوى من الحسن والحسين إلى هذا العبد ثم ان هذا العبد قد أعدى بهذا الجود عبده ، على أن أن الشريعة لا تعين للعبد أن يمتلك عبيداً قبل أن يصبح عتيقاً ، ولكن الشاعر أراد المبالغة ليظهر أن أحط الناس مرتبة وهو عبد العبد يمد أكرم من صاحبه ابن أنس هذا ، وترى الوخزة المؤلمة في هذا الهجاء في تصوير المهجو بصورة هذا الضب الذي يقيم في جعره بما يكون عليه من حال مزرية .

ولمل عناصر الاضحاك في صورة المهجو، وقد سمع مدحع اسماعيل له ، تتلخصن جملة في هذا التغير الآلي لللون المدوح من اللون الطبيعي الى الاصفرار الذي يرمز الى شدة الشخ والبغال والعرص ، وفي هذا الاعراض والتجاهل الذي يتناقض ، في الحقيقة ، مع الواقع الحال ، اذ لا يمكن لصديق أن ينكر صديقه منها طال بينهما الفراق ، مما يدلل على أحد أمرین : الأول أنه يفتعل هذا الانكشار افتالعا ، والثاني أنه أصبح بفقد ذاكرة فلم يعد يتذكر الأشخاص الذين كان يعرفهم في الماضي ، والمنصر الثالث هو هذا العبوس الذي حل عليه فجأة وهذه العركة الآلية من اصطكاك أضراسه بعضها بعض وكان قشعريرة عنيفة سرت في جسده فجأة لما سمع بحاجة الشاعر .

ويختتم اسماعيل هذه الأبيات بسؤالين وجه أحدهما الى أهل الرجل ليعرف ان كان به داء كزاز اعتبراه فجعله على هذه الحال ، والآخر الى صاحب كان معه ليعرف ان كان سيظل حيا الى المساء أم لا ، وقد قام الشاعر وصاحبه من فورهما ، وقد خرجا بغيبة فيما سالا ، ويقتنم عظيم حين تخلصنا بقيامهما من ورطة كبيرة هي اتهماهما بقتل الرجل ان مات من مفبة سؤاله تلك الحاجة ، اذ كانوا يُعدان مسببين لوفاته فتحقق بهما العدد . فاذن انقلبت هذه الخيبة الى غنيمة تمثل في التجاة بنفسيهما من تهمة التسبب بوفاة شخص ، وهذه كلها مجموعة من المفارقات كانت وراء اشارة الفصحك من هذه الحادثة ، وكان اسماعيل يارعا في سخريته وفي دقة رسم المواقف والصور التي جعلت من المدوح مهجواً مثيراً للشفقة والفحشك في آن واحد .

القسم الثالث - نشاطه الشعري

- ١ -

بواكيه الشعرية

فسرنا انقطاع اسماعيل في العجاز الى آل الزبير عامه والى عروة بن الزبير خاصة بأن موهبته الشعرية قد تغيرت بتأثيرها في بداية خلافة ابن الزبير في العجاز ، ثم نمت وترعرعت في ظل هذه الخلافة حتى استوت على سوقها قوية نشطة .

غير أن ما وصل اليانا من أشعاره لم يكن يحوي أي اشارة الى الأحداث التي جرت ابان هذه الخلافة ، أو أي مدح لآل الزبير جمیماً بين فيهم عروة نفسه ، ونکاد نجزم بأن كل ما قيل في هذه الفترة قد امعن واندثر لو لا هذه القصائد او القطع الفزلية الغالمة التي نرجح أنها تعود الى هذه الفترة ، اذ كان شاعرنا ما بين المشرين والثلاثين من العمر ، وفي هذه السن تتشظط دواعي الفرزل عند المرء ويسعى وراء المغامرات ويقترب النساء ، وهي لذلك يمكن أن تمثل لنا نماذج من أوائل نتاجه ، غير أنها نضع هنا احتمالاً ممكناً هو أن تكون بعض هذه القصائد والقطع الفزلية الغالمة قيلت بعد خلافة ابن الزبير .

ويمكن القول ، على وجه العموم ، ان بدايات اسماعيل الشعرية لم يكتب لها أن تحييا إلى اليوم ، ولكننا استطعنا أن نحدد فترة هذه البدايات على أي حال ، وهي الفترة المتداة من سنة ٦٣ هـ إلى سنة ٧٣ هـ .

وإذا أحيبنا أن نحدد المراحل الشعرية لاسماعيل طوال حياته قلنا ان تلك الفترة المذكورة آنفاً كانت تمثل «مرحلة البدايات» ، ثم تليها مرحلة ثانية هي المتداة من سنة ٧٤ هـ إلى سنة ٨٥ هـ ، وقد ضاعت كل أشعاره التي قيلت فيها ، الا إذا عدنا بعض غزله الحالمن كان ينتمي الى هذه الفترة . وتأتي المرحلة الثالثة التي تبدأ باتصاله بعهد الملك بن مروان والخلفاء من ولده بعده ، وتمتد من سنة ٨٦ هـ إلى السنوات الأخيرة التي شهدت بدايات انهيار الدولة الأموية ، وقد وصلت اليانا من هذه الفترة مجموعة من القصائد في موضوعات عديدة .

- ٢ -

مكاناته الشعرية

ذكر لنا أبو الفرج في جميع ترجمة اسماعيل حكماً واحداً يتعلق بشعره اذ وصفه بقوله انه « مليح الشعر » (٥٨) ، ويحار المرء في استنباط دلالات هذا الحكم على وجه الدقة ، وأقصى ما نستطيع عمله هو تفسيره المراد به ، يعني أنه أراد القول ان اسماعيل حسن الشعر ، وما الشعر الحسن ؟ لعله ذهب بالحسن الى تناسبه من حيث البناء والشكل ، أو من حيث اللغة والنحو والمروض ، أو من حيث جمال المeani ورقتها ، أو من حيث

الموضوعات التي قال فيها ، غير أنها قد لأنطمن إلى هذه الجوانب دون الجوانب الأخرى ، ولذا فأننا نرجح أن يكون هذا الحكم قد شمل هذه الجوانب كلها على وجه الإجمال ، وهذا تقويم عام قد يختلف في بعض تفاصيله وجزئياته ، من مثل قول اسماعيل مثلاً في مimitate الشعوبية مكتوبة الروي (٥٩) :

أصلٍ كريمٍ ومجلبي لا يقاس به ولِ لسانِ كحدِ السيفِ مسمومٍ

إذ كان حقه أن يقول : « مسموم » بالرفع على الصفة لكلمة « لسان » ، أو يقول : « مسموماً » بالنصب على الحالية لـ « حد السيف » ، وهذا يسive إلى ملاحة الشعر ، ولا شك في أن مثل هذا الحكم ذو أثر في مكانة اسماعيل الشعرية .

غير أن الناظر في أخبار هذه المكانة على السنة المعاصرین أو على لسان الشاعر نفسه قد يتبيّن هذه المكانة أو يتمّر على شيء منها ، وقد نقل البنا ابن سلام خبراً عن جويرية بن اسماء قال فيه : « قلت لنحبيب ، مولى عبد الملك (والصواب أنه مولى أخيه عبد العزيز) : يا آبا معين ، من أشعر الناس ؟ فقال : أخوبني تميم (ويعني به جريراً) . قلت : ثم من ؟ قال : أنا . قال : قلت : ثم من ؟ قال : ابن يسار النساء . فلقيت اسماعيل بن يسار الثنائي ، فقلت : يا آبا فائد ، من أشعر الناس ؟ قال : أخوبني تميم (يعني جريراً) . قلت : ثم من ؟ قال : أنا . قلت : ثم من ؟ قال : نحبيب . قلت : إنكما لتنقارضان الثناء قال : وما ذاك ؟ قال : قلت : سالته فقال فيك مثل ما قلت فيه . قال : إنه والله شاعر كريم » (٦٠) . وتحليل هذا الخبر يبيّن لنا رأي كل من نحبيب واسماعيل بن يسار في الشعراe الثلاثة الأوائل في المعر من حيث الشاعرية ، وقد أقر كلاهما بتقدّم جريرا على شعراe المعر قاطبة ، ثم ان كلاً منها جعل نفسه ثانياً وصاحبها ثالثاً . وادركنا بعد الحكم الذي يصدره المرء على نفسه مردوداً ، على وجه العموم ، لتأثيره بعوامل ذاتية كثيرة تبيّن على التعيز ، فانتابنا يمكن أن نستأنس بما قاله كل من الشاعرين في الآخر ، وبما انتابنا نبحث عن مكانة اسماعيل الشعوبية فانتابنا تأخذ برأي نحبيب فيه ، وهو يعيد اسماعيل ثالثاً في الترتيب بين شعراe المعر ، فإذا أسقطنا نحبيب من الحكم لنفسه بعد جريرا فان اسماعيل يكون في المرتبة الثانية بعد جريرا مباشرة كما حكم هو لنفسه آنفاً ، وهذا الحكم مدقوع عندنا لأنه غير شامل ، ولا سيما أن ابن سلام الذي روى هذا الخبر أهل اختيار اسماعيل في طبقاته ، وكأنه لم ير فيه تلك الفحولة التي كان يتواخما فيها من يتغيّر ، في حين أنه اختار زيداً الأعمج مما يدليك على أن زيداً أفعل منه في رأي ابن سلام ، ثم أن ابن سلام الذي جعل زيداً ثالثاً في الطبقة السابعة قد اختار نحبيباً وجمله رابعاً في الطبقة السادسة من شعراe المسلمين ، وهو يعني أنه رتب نحبيبَا في الدرجة الرابعة والعشرين ورتب زيداً في الدرجة السابعة والعشرين بين شعراe المسلمين ، وبما أنه لم يختار اسماعيل أصلاً فهو يقع بعد الدرجة الأربعين التي هي خاتمة درجات طبقات فحول شعراe المسلمين ، إذ انتابنا إذا عدّنا جريراً أولاً بين شعراe المعر فان بعده مثلاً الفرزدق ثانية ، والأخطل ثالثاً ، وهكذا ، وهذا يحول ، بطبيعة الحال ، بين اسماعيل وبين الدرجة الثانية في المعر .

ويتبين لنا أيضاً من هذا التعليل أن ترتيب الشعاء الموالي في العصر هو : نصيبي أولاً : وزياد الأعمم ثانياً ، وأسماعيل ثالثاً ، غير أن هذا الترتيب يغفل ثابت قطنة الذي ورد ثانياً من حيث غزارة النتاج الشعري في العصر ، وجاء ثانياً أيضاً في ديوان أشعار الموالي الذي صنعته .

- ٣ -

م الموضوعات الشعرية

طرق اسماعيل في شعره موضوعات الشعر التقليدية وهي : المديح والهجاء والفن والغفر والرثاء ، وزاد عليها المتاب والحكمة . وقد كان فخر اسماعيل منصبًا انصبًا كاملاً تقريباً على الفخر بالجم والتتعصب لهم ، فيما يعرف بالشعوبية ، وتطرقنا إلى القطعة الوحيدة في الهجاء والسخرية في أحدى الفقرات السابقة :

وأما المديح فقد وصلت إليها منه قصيدةتان أحدهما في عبد الملك بن مروان والثانية في التمر بن يزيد أخي الوليد بن يزيد . وأما الرثاء فقد وصلت إليها منه أربع قصائد ومقطوعة أصلها قصيدة ، رثى أخاه محمد أبو واحدة منها ، ورثى محمد بن عروة بن الزبير باثنين ، ورثى بواحدة يحيى بن عروة بن الزبير أخا محمد ، ورثى بالقطعه أبا يكر بن حزوة بن عبد الله بن الزبير ، وهي من قصيدة طويلة لم يصل إليها منها غير بيتين . وكانت معانيه في هذين الموضوعتين معانٍ تقليدية ليس فيها تجديد أو ابداع ، وكانت كأنها مقلدة لشعراء العرب في هذا الباب تقليداً نسخياً .

وأما موضوع الحكم فهو ضامر ضموراً كبيراً ، ومن ذلك ما يؤيد تحليلنا لخلق المداهنة والنفاق عنده حيث يقول (٦١) :

وَانْ اِيَّنْتَ اَنْ الْفَسِيْءَ فِيمَا دُعَاكَ اِلَيْهِ اَخْوَانَ الصَّفَاءِ
فَجَاءُوكُمْ بِحُسْنِ الْقَوْلِ فِيمَا اَرْدَتَ وَقَدْ عَزَّمْتَ عَلَى الْابَاءِ

غير أن هناك موضوعاً بارزاً في شعره أكثر من غيره من الموضوعات السالفة وهو الفزل ، وسنتحدث عنه مستقلاً في الفقرة التالية .

- ٤ -

تأثيره بالمدارس الفرزية في العجاز

يبدو لنا الفزل عند اسماعيل موضوعاً اثيراً يتميز بالرقابة والرشاقة ، ولعل هذا ناجم - بطبيعة الحال - عن تأثيره بالبيئة العجازية من نحو ، وما كان فيها من غناءً وموسيقى ومدارس غزلية من نحو آخر . فلقد عاصر اسماعيل شعراً الفزل الكبار في هذا العصر من أمثال عمر بن أبي ربيعة وجميل بشينة وكثير عزة .

ويبدو لنا اسماعيل متأثراً ومشتتاً في الفزل بين مدارس ثلاثة هي :

آ - مدرسة الفزل التقليدي :

ونجد هذا النوع من الفزل في مطالع قصائده التي مدح بها أو فخر ، على عادة الشعراء في هذين المجموعتين وأشياهما . وهو لا يريده في هذا الموضع أن يعبر تعيراً صادقاً عن حبه الحقيقي أو وجده بمن يحب ، وإنما أتى بهذا الفزل ليكون تميداً لفرضه الأساسي من القصيدة ، ولذا فقد خلطه بذكر الأطلال .

ب - مدرسة الفزل العلري :

ونجد بعض قطعه تنصب في تيار هذه المدرسة انسياً قوياً ، وهو أنها يقلد ، في غالب الأحيان ، هؤلاء الشعراء الذين قالوا في هذا الاتجاه ، ولا سيما جميل بشينة من بينهم ، وتبدو لنا أبرز سمات هذه المدرسة واضحة في هذا الشعر كالملفة وتوقد الماطفة والشكوى والخضوع للمحبوب وغيرها . ومن عفة الشاعر في جهة قوله مثلاً (٦٢) :

لو تبذلن لنا دلالك مرة لم نبغ منك سوي دلالك معزماً

وما الدلال هنا غير حسن حديث المحبوبة ، فهو لا يريده منها شيئاً محظياً وإنما يريد هنا الحديث ، وهو حلال مباح دون ريب ، للحديث عند العذريين لذة لا تعادلها لذة أخرى .

ج - مدرسة الفزل العسبي :

ونعني بالمرتبة الأولى نهج عمر بن أبي ربيعة في شعره الذي قصره على الفزل ، ونجد اسماعيل في بعض شعره يسير على خطى مدرسة عمر التي وسع بها سبل القول في الفزل . وأول سمات هذا النوع من الفزل أنه لا يكتفي بذكر امرأة واحدة ، كما يفعل العذريون ، بل أنه يتناول في كل قصيدة أو قطعة شعرية محبوبة مختلفة ، ونجد اسماعيل يتغزل في شعره بعدة نساء منهن : جمل ، وسلمي ، وسلمي (لعلها سلمي نفسها ولكن صفت للتعب) ، وكلثم ، وهند . وان ذلك هذا التعدد على شيء فانساناً يدل على أن هذه الأسماء إنما هي رموز للمرأة عامة وليس تخصيصاً لنساء معينات ، ويشترك معظم الشعراء بذكر هذه الأسماء نفسها .

وتبدو لنا سمة بارزة أخرى في غزل اسماعيل تمت بصلة إلى هذه المدرسة ، وأعني بها هذه المفامرة الفرامية الليلية التي يكون الشاعر فارسها ، اذ يتسلل إلى حي محبوبته وقد ناموا وسكنت الحركة وهدأت الأصوات وخدمت النيران وازداد الليل ظلاماً ، ونجوم الليل تلمع في صفعة السماء فيدخل خدر المحبوبة أو غرفتها فتفاجأ به وتدرك له حراس القبيلة وأباها وعها وخالها وأخوتها وهم يتربدون له بينماون اصطياده ، فتتكيق قليلاً وتتبدى خوفها عليه منهم ثم تهدأ نفسها ثم يجيئان ما كتب لها أن يجيئا من لذات ومسرات طوال الليل حتى يفصح الصبح بأنواره الأولى ، وعندما يودع كل منها الآخر ويخرج الشاعر كما دخل متسللاً دون حس أو حرقة يمكن أن تلفت الأنظار إليه ، وواضح أن هذه المفامرة رافقها

هذا الوصف العسلي للمتعة التي أصابها الشاعر من محبوته ، وهذه هي المفارقة كما يرويها
اسعيل نفسه اذ يقول في كلام (٦٣) :

والليل داج حالك مظلوم
اخوك والغال معا والعم
اليكم والصارم اللهم
من شفق عيناك لي تسجم
وغيث الكاشح والمبرم
يمعندها نعرها والفهم
وغسارت العجوزاء والميرزم
ينساب من مكمنه الأرق

أخافيت المشي حذار العدا
ودون ما حاولت اذ زرتكم
وليس الا الله لى صاحب
حتى دخلت البيت فاستدرفت
ثم انجلى العزن وروعاته
فبت فيما شئت من نعمة
حتى اذا الصبح بدا ضوءه
خرجت والوطء خفي كما

محمود المقداد
 كلية الآداب - جامعة دمشق



□ الحواشي :

- ١ - يروي ابو الفرج ان اسعيل واخوه محمد وابراهيم كانوا من سبي قارس « الاقانى » دار ، ٤١٢/٤ ، ٤٧٢/٤ ، ٤٧٢/٦ .
 - ٢ - الشعر والشعراء ، ص ٥٧٧ .
 - ٣ - م . ن . ٠ .
 - ٤ - الاقانى (دار) ، ٤١٠/٤ و ٤١٢ .
 - ٥ - م . س . ٤٠٨/٤ .
 - ٦ - م . ن . ٠ .
 - ٧ - م . ن . والتجد : متاع البيت من البسطو والوسائد والفرش واستور ، وهو ما يؤثر به البيت عامه .
 - ٨ - معجم الشعراء ، ص ٣٤٦ .
 - ٩ - م . ن . ٠ .
 - ١٠ - الاقانى (دار) ، ٤٠٨/٤ .
 - ١١ - م . س . ٤٤٦/٤ .
- ٢٢ - ولذا ظلت تستبعد أن يكون هروة بن الزبير قد فر بعد مقتل أخيه عبد الله بمكة إلى الشام واستجار بعد الملك ابن مروان من العجاج الذي كان يطلب لاستخلاص أموال عبد الله بن الزبير التي تركها له ، فاجهه عبد الملك منه ونهى العجاج عن طلبه بشيء ، وكان العجاج وقتها واليا على العجاج ، وفوجى صحبي أن هروة كان عاما على البيعن لعبد الملك فاستخلص من أموالها نفسه شيئاً بطلب العجاج به فلما ذهب إلى جوار عبد الملك كما ذكر ابن عبد ربي في كتابه : المقد المفرد ، ٤٤/٥ ، ٤٠/٤ .

- ٤٤- قصيدة المدح حتى نهاية العصر الاموي ، ص ٦٢٨
 ٤٥- م . س . - ص ٦٢٩
 ٤٦- م . ن .
 ٤٧- انساب الاشراف البلاذري ، ٤/٥٩ و ٥٨
 ٤٨- الاغناني (دار) ، ٤/٤٢١
 ٤٩- م . ن .
 ٥٠- م . س . ٤/٤٠٨
 ٥١- م . س . - ٤/٤٢١
 ٥٢- م . س . - ٤/٤٢١ - ٤٢٢ والمصره : المقلل
 ٥٣- م . س . - ٤/٤٠٨
 ٥٤- م . س . - ٤/٤٠٩
 ٥٥- م . ن .
 ٥٦- انظر م . س . - ٤/٤١٢
 ٥٧- م . س . - ٤/٤١٩ وغير منجلع لعرف : غير شرق الوجه
 او متهلل لبود او عطاء . ومقربياً : غثيان . ويريد الله
 كان يصك ضرساً يضرس كان به حمن . والكتازان : هنا داء
 يصيب المرأة من شدة البرد وتعمري منه رعدة وتشنج ،
 والرجل مكتوز . تزن : نتهم .
 ٥٨- م . س . - ٤/٤٠٨ / ٤ والدلل شعره الذي تقدمنا به مثالية
 اطروحة الماجستير في الأدب سنة ١٩٨٢ ضمن (ديوان
 اشعار المولى في العصر الاموي) مئة وستين بيتا ، وبافت
 مجموعته التي بين أيدينا اليوم مئة واثنين وتسعين بيتا .
 ٥٩- الاغناني (دار) ، ٤/٤٢٣
 ٦٠- طبقات الشعراء ، ص ٤٠٨ - ٤ والغير نفسه تقريباً
 في : م . س . - ص ٦٧٥ - ٦٧٦
 ٦١- كتاب العماسة للبحيري ، ص ٢٥٣
 ٦٢- الاغناني (دار) ، ٤/٤١٤
 ٦٣- م . س . ٤/٤١٧ واصارم اللهم : السيف العاد القاطع .
 وتسعم : تسيل ، وحقة أن يقول : تسجمان ، حين قال :
 عيناك ، الا انه اردد للضرورة . والكافش : العلو المبغض
 والغبر : الثقيل . والجوزاء والمرن : تجان بغيان قبيل
 الفجر . والارقام : الأقواسان الذي يكون فيه سواد
 وبياض ، وهو من اخث العيات .
- ٢٢- الاغناني (دار) ، ٤/٤٢٢
 ٢٤- احداها دالية في : الاغناني (دار) ، ٤/٤٢٠ ، والثانية
 قافية في : كتاب المغاني والماراني للمغير ، ص ١٩٢-١٩١ .
 ٢٥- الاغناني (دار) ، ٤/٤٢٢ - ٤٢٣
 ٢٦- م . س . - ٤/٤١٠ - ٤١١
 ٢٧- م . س . - ٤/٤١٣
 ٢٨- م . س . - ٤/٤٢٤
 ٢٩- م . س . - ٤/٤٢٥
 ٣٠- م . س . - ٤/٤٢٦
 ٣١- م . س . - ٤/٤١٩
 ٣٢- م . س . - ٤/٤٢٤
 ٣٣- م . س . - ٤/٤١٢
 ٣٤- م . س . - ٤/٤١٠
 ٣٥- م . ن .
 ٣٦- م . س . - ٤/٤٢٧
 ٣٧- م . س . - ٤/٤١١
 ٣٨- م . ن . ويروى أن أشعب كان حاضراً مجلسه الذي أنشد
 فيه الشعر ، فلما بلغه هذا البيت قال له : « صدقتك وآتاه
 يا ابا فائد ، اراد القوم بناتهم لغير ما اردتهموهن له . قال :
 وماذاك ؟ قال : هن القوم بناتهم خواه من العار ،
 وربيتهمون لنتعنوهن . فشقع القوم حتى استقرروا ،
 وخخل اسماعيل حتى لو قدر ان يسخط في الأرض لفعل ، »
 انظر : م . س . ٤/٤١٢ واساخ في الأرض : انفسفت به
 وشاب فيها .
- ٣٩- م . س . - ٤/٤٢٣
 ٤٠- م . ن . والبرلومة : الأصل والأزومة .
 ٤١- م . ن .
 ٤٢- م . س . - ٤/٤٢٤
 ٤٣- م . س . ٤/٤٢١ . القرم : السيد المعلم والمقدم في
 المعرفة وتجارب الامور . والمجبد : ذو الكرم والشرف
 والفضل . والثراسيف : اطراف افلال الصدر التي
 ترتفق على البطن ، جمع شرسوف . واختبار جمر الفضي
 ليكون اشد حرارة واقع تمييراً في النفس .

□ المصادر :

- ١ - الأفاني لأبي الفرج الاصفهاني (م ٢٥٦ هـ) : الجزء الرابع خاصة ، طبعة مصورة في (مؤسسة جمال للطباعة والنشر بيروت) عن طبعة دار الكتب المصرية .
- ٢ - انساب الأشراف لأبي الحسن البلاذري (م ٢٧٩ هـ) : الطبعة الجزئية المصورة في (مكتبة المثنى ببغداد) عن طبعة القدس (ج ٥ سنة ١٩٣٩ ، ج ٤ سنة ١٩٣٩) .
- ٣ - التعلاني والمرانى لأبي العباس المبرد (م ٢٨٦ هـ) : محمد الدباجي ، ضمن مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م .
- ٤ - العماسة للبيعتري (م ٢٨٤ هـ) : ن. لويس شيخو ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٠ .
- ٥ - الشعر والشعراء لابن قتيبة (م ٢٧٦ هـ) : ت. احمد محمد شاكر ، ٢، ج (بترتيم متسلسل : الاول سنة ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م ، والثاني سنة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م) ، دار المعارف بمصر .
- ٦ - طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي (م ٢٣١ هـ) : ت. محمود محمد شاكر ، ٢، ج (بترتيم متسلسل) ، مطبعة المدنى ، ١٩٧٤ .
- ٧ - قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي للدكتور وهب رومية : منشورات وزارة الثقافة بدمشق ، ١٩٨١ .
- ٨ - معجم الشعراء لأبي عبد الله المرزبانى (م ٣٨٤ هـ) : ت. عبد المستوار أحمد فراج ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

★ ★ ★

فارس الأندلس العربي أبو الوليد بن فتحون

مع الليل وما شرته في البطولة

نذير الحسائي

جناح الليل ، وفي سكون العتمة تتردد زفرات موجعة تكاد تشعل بحرها برودة سماء (سرقسطة) ، المدينة الأندلسية ، وهي لانسان لا يقر به مضجع ولا مرقد ، فكانه ملسوّع أو مفجوع .. ولـى جواره يعيـدا عنه شـبـح لـامـرـأـة لا تـكـادـ تـبـيـن .. وـيـاخـذـ ذـكـ الـاـنـسـانـ الـمـوـجـعـ فـيـ شـكـاتـهـ وـنـجـواـهـ لـصـاحـبـ يـاـنسـ الـيـهـ هوـ الـلـيـلـ شـعـرـ آـنـهـ فـيـ وـحدـتـهـ لـاـ يـاسـقـيـهـ جـرـحـهـ ، وـلـاـ يـاعـاطـيـهـ هـمـهـ عـلـىـ غـيـرـ ماـ عـوـدـهـ .. وـيـطـفـحـ فـيـ الـبـوـجـ بـمـاـ يـشـقـلـ ضـمـيرـهـ مـنـ مشـاعـرـ خـيـبةـ ، وـمـاـ يـمـلـأـ نـفـسـهـ مـنـ أحـلـامـ تـضـيـءـ بـكـثـيرـ مـنـ الـآـبـاءـ ، وـكـثـيرـ مـنـ بـرـوقـ الـأـمـلـ وـالـاعـتـزـازـ .. فـاـذـاـ سـالـتـ عـنـ هـذـاـ الـاـنـسـانـ الـمـجـرـوـحـ بـكـبـرـيـائـهـ مـنـ الـقـطـيـعـ يـلـقاـهـ حـتـىـ مـنـ الـلـيـلـ ، صـاحـبـ أـيـامـ ، عـلـمـتـ أـنـهـ الـبـطـلـ الـمـرـبـيـ وـالـفـارـسـ الشـجـاعـ أـبـوـ الـوـلـيدـ بـنـ فـتـحـونـ .. كـمـاـ أـنـكـ لـوـ سـالـتـ عـنـ الـمـرـأـةـ الـتـيـ اـنـتـعـتـ بـعـيـداـعـنـهـ فـيـ الـلـيـلـ يـبـعـثـ لـاـ يـرـأـهـ أـحـدـ لـمـلـمـتـ أـنـهـ زـوـجـ أـمـ الـوـلـيدـ تـعـانـقـ جـرـحـهـ وـتـشـارـكـهـ فـيـ مـاـ يـعـسـ بـهـ مـنـ أـلـمـ وـحـزـنـ ، وـتـصـفـيـهـ الـيـهـ بـالـسـعـ وـالـقـلـبـ وـهـوـ يـنـشـدـ :

مني ويقضى عن ظلامي ظلـهـ
نسـجـ الـهـوـيـ كـانـتـ وـكـانـتـ غـزـلـهـ
جـنـعـيـ اـذـاـ مـاـ السـهـدـ أـرـخـيـ سـدـلـهـ
أـوـ لـمـ أـكـنـ فـيـ حـالـتـيـ لـيـلـهـ ؟
أـعـلـىـ الـهـمـومـ يـعـافـ خـلـ خـلـهـ ؟
وـأـرـاكـ لـاـ تـسـقـيـ بـكـاسـكـ غـلـهـ
وـيـضـجـ أـشـكـوـ لـاـسـتـأـهـ

الـلـيـلـ يـجـفـونـيـ وـيـنـفـضـ كـمـهـ
وـأـرـاهـ عـنـ كـتـفـيـ يـلـمـ عـبـاءـةـ
بـيـديـهـ عـشـتـ وـعاـشـ يـرـخـيـهـاـ عـلـىـ
مـالـيـ أـرـىـ لـيـلـ يـبـاعـدـ بـيـنـناـ
يـاـ لـيـلـ يـاـ خـلـ الـلـيـلـ الـيـالـيـ هـتـقـاـ
وـحـلـيـ مـعـ الـجـرـحـ الـعـزـينـ يـمـضـنـيـ
سـيـفيـ أـطـارـهـ الشـكـاةـ عـلـىـ الـأـسـيـ

يعكي بها يوم القيمة فعله
 عنا ومن قطع الوداد وجلبه
 وتمل وصلني في دجاي ووصله ؟
 المعد يعرفه ويعرف نبله ؟
 شفنا تعدد على لظاها صقله
 لم يدعه دمهن الا طلائه
 الا وشاطره رؤاه وحمله
 فكت عرى الطفيان يسرج خيله
 وتنادت الامال ترقص حوله
 ترحالها في المعد بارك حيله
 وعلى طليطلة تترتج شبله
 في الأرض يجمع بالعقيدة شمله
 جاءات بيأي الفتح تركب سيله
 ودما في القها فكانت رسلاه
 فاذل ما عبدوا بها أو اللهوا
 طيراً أطير الآيك يبعد شكله ؟
 هل موجع مثلثي ارتمى فاحتله ؟
 لم الق في شجوي شجيا مثله
 وأروح أشربه بكأسى كله
 ان بات خدن الليل يشكو أهله :
 قلب الزمان له المجن فكن له
 ود JACK حولي لم أذق مبتئه
 في غدر من سنم الوفاء وملئه
 وعرفت من تيه الجفاء أضلاته
 أنا ذقت أكثره وذقت القلة
 أحنى فيا ويح الشجي ووبيه

وببيت ياسوني بكل مضيئه
 لو كنت تسمعه يعاتب من ناي
 أيرق لي سيفي ويطفيء حرقتني
 أجدته يا ليل وهو رفيقنا
 صقلته اندرس السيف ولم تزل
 في الحق ضراب بهامات العدا
 ماناء سيف في الجهاد بحمله
 في شرعة الرحمان حمر زحوفه
 برقت سيف الفاتحين بعده
 رايات يعرب تشرق الدنيا بها
 حفقت على الزهراء تصدح بالهدى
 يا لليتيم اذا تفرق شمله
 من عبد شمس عانقة صوارم
 نادي سوابقها فكانت جنده
 كم دك للطاغوت من أصنامه
 يا قلب هذا الليل شِكلي في الرؤى
 اني حملت بعنجه ليلي مضجعي
 وعرفت في ليلي الهوى وحنوه
 أسيقه بعضي ضنة ان ينقضي
 ليل تصبح به القلب في غدتها
 هذا أخوك أبو الوليد صحبته
 فعلام يا ليلي نحوتك هجّع
 أدريت ما بي ام عرفت وجيعتي
 أسالت ما معنى القطيعة في الهوى
 لا لم تذر يا ليل حمرك في الجو
 أم الوليد على مصاحبة الشعبي

ولا يكاد ينتهي أبو الوليد من هذا الإيقاع المعبّر الذي يمتلىء بزخم عاطفته المشبوبة ويترجم ما في قلبه الكبير من طموح نبيل يليق بامثاله من الرجال الشجعان إلى جانب ما فيه من نسم حزين ، حتى يفاجأ بأمرأة أم الوليد التي يحبها لفضلها وعشقها تقبل عليه بدهشة نجواها حانية مترفة به ، وتجلس إلى جانبه تواسيه وترد له يقينه بنفسه ، وبما يتمناه من ظفر وبعد مما كفأه لغروبته وعقيده وكفاء شجاعته وبطولته في جهاد الروم فارساً عريباً ماضي العد في سيفه وموته ويانس أبو الوليد إلى الزوجة الحنون وهي تخاطبه قائلة :

هون عليك أبا الوليد فليس سؤل الليل سؤلوك
ليل العزانى ليس ليتك في المصايب وليس خلتك
من ضامه حلك توقيع من بنات الدهر أحلوك
خل الوشاة وما يقول الشائرون : عليك أو لك
ان ينبعوك فلن بيونهم نبا هم محلتك
لا تبتئس مما افتروه فلن يضرك او يضلوك
أمّرت نفسك بالبطولات التي لم تبل مثلتك
احمل جراحك في الأحبة واحتسب في العقب حملك
عز الهوى تابى على غدراته ان يستذلك
دع ما يرrib وشد فيما لا يرrib الله رحلتك^(١)
يا سامح الله الأمير باني سوق باع نصلتك^(٢)
سيف علوج الروم تذكره وتذكر فيه هولوك
هل ساءه بك عفة العر الأبي فحط نزلوك
أم أحفظت رجولة لم يلقها في الرهط قبلك
نصبوا الفخاج وراءه ومددت في عينيه سبلوك
وسعي العرام بهم اليه وفي العلال نسبت غزالك
يا صائنا عرض العنيفة هل جزاوك أن يغلوك ؟
أتراه يمنعك السوداد وفي الجفاء ي يريد قتلك ؟
أي العطاء حرمته وعلاك للنفحات أملوك ؟
اعطيت ما شاء الآباء ولم تغن في الحق أهلك

بذل الأمير لساعمةٍ تمضي وينغلي الدهر بذلك
 أتباع للافنك الذي في زحمة العسد استقلك ؟
 أتراك في ساح الفداء أريته في الجود بغلتك ؟
 أقصاك حين سقاك حادني الموت كرمته وعلّك ؟
 وزواك كالاعصار منقضٌ تروع الناس حولك
 سيف الكرامة كنته والخيول فيها كنْ خيلك
 بعدَ الأمير بما أحبك في العلا وبما أجلك
 يا من سلكت بكل مكرمة اليه كل مسلك
 أبو الوليد ؟ وهل يقيلك قول واش ؟ ما أفلك ؟
 ويبح الأمير يقطع العasad في نعماه جبلك
 ما أنت أول من جزعت لفدرة وفقدت شملك
 ماذَا عليك لو انتظرت غداً تهز هز فيله فعلك
 أو لم أقصُّ عليك فعل فتى العلا بالليث قبلك^(٢)
 خلَّ الأمير بغير حذك يَدْزُر في الصدمات فضلك
 وتدل من جحد الصنيع على المودة أن يدللك
 ها هم على التفر العلوج فلاقهم واستفتِ فالك

و تستقبل أم الوليد زوجها أبو الوليد عائداً إليها من معركته الظافرة مع العدو
 الذي مني جيشه بهزيمة منكرة في قتال جيش الأمير المستعين بن هود له بعد أن أبلى
 أبو الوليد على رأس فرسانه بلاء الأبطال وقد دخل أبو الوليد على زوجه وعنده
 قيسن، يعلو و يعلو وجهه غبار المعركة وليس عليه درع ولا في يده سيفه الضارب
 الذي لا يناجزه سيف الاقطمه . . . دخل على أم الوليد وفي يده سوط طويل وعياته
 تنهلان ببريق النصر الذي استحقه بشجاعته على العدو وعلى حсадه المفترين ، وتتزاحم
 على شفتيه كلمات تبرق بالجمير يريد أن يسبّ بها قصة مأثرته الخارقة الخالدة في
 البطولة التي اجترحها اليوم في نزاله مع الفارس الاسباني المتبع والمدرج بالسلاح
 و يدركه السابحة التي لفته من أعلى ناصيته نزواً حتى حوافر فرسه - ولم يدر أبو الوليد
 أن أخبار المعركة قد سبقته إلى أم الوليد وأنها وهي الراضية عن بطولة زوجها الواثقة
 له بالنصر ، تستقبله مزهوة بما علمت من المأثرة الجديدة التي لم يُسبق إليها أبو الوليد
 في تاريخ المارك في هزيمته لذلك الفارس الرومي الذي اندفع بعنجهيته وغروره يتعدى

الفرسان العرب لم يبارزته وقد أوقع ببعضهم . فقد أسمدها النبا الذي هن حمية الأمير المستعين وجنته ، وضُعفَّ عزيمة الأعداء ، اذ بربأبو الوليد في الميدان للفارس المتعجب بيده سوط طوبل ينتهي بعقدة وعليه قميصه ، وقد جرَّ دُفسِه من السلاح استهانة بخصمه ، ورغبة منه في أن يحقق أمام الأمير والجند ، وأمام حсадه معجزته في الفروسية . . . وما أفاد الفارس المنظرس الإسباني من دهشته وحنقه حتى اندفع نحو خصميه الفارس العربي وأهوى عليه برمجه الذي تحمّله أبو الوليد بخفة وشجاعة بالتفافه على عنق جواوه ، وهو الفارس المجرب ، ثم استوى على صهوة الجواد ثانية . . . وبعد مداورة وبما يغله منه استطاع أن يتناول ذلك الرومي بسوطه الطويل ذي العقدة فأخذه به لفَّا على عنقه حتى ملك عليه أمره ، وشنَّ حركته ثم أفلتَه بأقدر بيده من صهوة جواوه وأتى به جراً على أرض المعركة ، إلى الأمير ابن مود الذي كان يرقب مع الجندي المعركة بحذر ودهش .

على ان الأمير وقد رمى أبو الوليد بين يديه خصميه العنيد بالأسلوب البطولي الخارق وعفّره بتراب الذل والهزيمة قام يهمل ويكتبر مع جيشه للثانية ، ثم عانق أبيا الوليد ، وجعل يعتذر إليه مما بدر منه بمحنة الوشاة والمنافقين الحasad ثم كانت الكرة على جند الروم . وكانت لهم الهزيمة المتركة .

لم يكن أبو الوليد ، وهو يرى أم الوليد تتقبل عليه عند دخوله إليها يتوقع أن يكون أحد سبقه فزف إليها بشري الانتصار ، وقص عليهم ما قام به فقد لبست أم الوليد تتنطلل رواية القصة من زوجها نفسه لتترك له أن يشفى قروح قلبها وأن يفرح بنباً مثير عن شجاعته ينقله هو إليها كانت هي صاحبة النبوءة فيه .

ويقتعد أبو الوليد المجلس الذي كان فيه منها في ليلتها الماضية وينطلق في سرد حكاية البطولة الخالدة في هذه القصيدة التي جمع فيها أطراف قصته فكان فارس البيان كما كان فارس الميدان :

مني ومن كاس بلحظك دارا يروي الحديث ويشرح الأخبارا ؟ في صفتنيه السنّة تتبّاري عن علم جوهره لظى وغرارا جهل الفعال وانكسر المقدارا درع أخوض به الغمار نهارا ؟ مني ورد حديدهن نشارا زرقا تشير الى السيف قصارا الا القميص عباءة وشعارا	أم الوليد وعفوًـ ما لعنة الهوى ماذا أقول وليس سيفي في يدلي نقشتة غاشية اللمام فابتلت يغنيك قبل سؤاله تبيانها تروي فعال أبي الوليد لكل من ماذا أقول وليس تعت حمائي أكل الأسنة فوق كل جراحه طول الوقائع منه مدة أصابعا ماذا أقول وما على جسد الفتى
---	--

لقرات ملعمه تئز شرارا
 الا هواك ولا هف بي حارا
 يا من ضفت علي منك الفارا
 فاتيت أوليك الرضي استغفارا
 ونشرت ما حاكوا علي غبارا
 كاد الليل يفيق حتى غارا
 بصرروا بها عمي القلوب سكارى
 فيها ارتجلت للؤمهم أعدارا !
 ضعة ولو ملك العياء توارى
 وصلمت حائط بغיהם فانهارا
 منهم يعربد فاجرأ نغارا
 يرغى بالأمتى ويطلب ثارا
 ثبتا ٠٠ وهل لك أن تهز جدارا ؟
 قدر المنهش أن يعي الأقدارا ؟
 كلقاء نشوان يميس فغارا
 عنريي لمات حفيفه وصفارا
 عصفا فلم أكلهم استكبارا
 شمحت تدور بعنقه استهثارا
 لو لم أعفه دققتها مسمارا
 كأس الهزيمة مقبرا كرارا
 يدرى دخانا يصطلي أم نارا ؟
 وزردت حتى ضاق فيه مدارا
 فتقلاصت فيه المسالك دارا
 حتى رأى اقباله ادبارا !!
 من قبل أن يستطيع منه فرارا

لو جئت تقرأ خيطه في أسطر
 أم الوليد وما على من العلا
 يا من ردت اليه غار الأمس بيل
 أقول : أنت عنرتني فاثبتني
 اليوم أزهقت الوشاة وكيدهم
 فجربت في فلمائهم شمسي فما
 وفقات أعينهم على أكرومة
 لو كنت شاهدة عصاي لفقتهم
 ورأيت كيف اللوم يطعن نفسه
 اني اقتحمت على العلوج صفوهم
 الكافرون رموا اليه بفارس
 برزوا به فعلا يدق شري الوجه
 متسربلأ فوق الجواد بذرعه
 يا لابن فتحون وبألقميصه
 وأبيك يا أم الوليد لقيته
 لو كان يعلم ما اشتياقي أن يرى
 ويل المهازيل العلوج تركتهم
 جندلت فارسهم بعقدة خابط(+)
 أنشيتها بوريه أنشوطه
 جاذبته الميدان أسيمه بها
 بالسوط آخذه واتركه فلا
 قمعته بالسوط فوق حديده
 وربطته كالفار من اقطاره
 وسدلت في عينيه درب هروب
 وأذقته ذلة الفرار فناله

هَرَبْ "أَجَارْ وَلَا حِمَامْ" ذَارَا
 فِي الدُّرْعِ يَلْهُثْ خَائِفًا فَرَّا رَا !
 فِيهِ ظَلْبِيْ وَبِرِيْتِهَا أَظْفَارَا !
 شَرْفًا يَطْوُلْ بِذِكْرِهِ بَلْ عَارَا
 إِلَّا تَهْوُنْ مَنَازِلًا وَدِيَارَا
 فِيهِ الْمَابِرْ كَبَرْتِ اسْحَارَا
 هَذَا الَّذِي خَيَّرْتِهِ فَاخْتَارَا !
 فَعْنَا الْجَبَانْ يَعْتَابُ الْجَبَارَا !!
 لِلْمُسْتَعِينِ بِمَا يَرِيْ أَمْشَارَا
 شَرْفًا وَثَارَ مِنْ عَدُوِّ جَارَا
 بِالْغَلْدِرْ كَانَ عَلَى الْطَّرِيقِ مَنَارَا
 مِنْ قَبْلِ قَتْلِهِ يَمُوتُ مَرَارَا
 مَا كَانَ أَهُونَهَا عَلَى مَفَارَا
 هَرَبْ جَا يَصْبِحُ عَلَى الْمَلا جَارَا
 هَطَلتْ عَلَى جَرْحِيْ فَازْهَرْ نَارَا
 مَا رَمَانِي الْحَاسِدُونْ صِفَارَا
 يَسِدَهِ يَدَا بِالْدَمْعِ تَنْظِمُ غَارَا
 سَكَرْ الْأَمِيرْ بِطَبِيْبِهِ اسْتِبَشَارَا
 جَعَلَ النَّجَومَ لَعْرِيْهِ أَزْرَارَا
 خَلَعَ الرَّقَابَ لِمَنْكَبِيْ أَزْأَرَا

وَطَرَحْتَهِ أَضْحِوكَةَ الْمَيْدَانِ لَا
 كَرَمَتْ سَيْفِيْ أَنْ يَسْكَلْ عَلَى دَمِ
 ذَلِّ الْوَغْيِ بِلَظَاهِهِ أَذْأَطْفَاتُهَا
 كَرْمِي لِبَاسِ الْعَقِّ مَا أَوْزَدَتِهِ
 كَرْمِي لَأَيِّ الْهَدَىِ فِي قَرَآنِهَا
 وَفَدَاءَ قَرْبَةَ وَمَنْبِرَ مَسْجِدِ
 وَرَمِيْتَهُ عَنْدَ الْأَمِيرِ مَعْفَرَا
 مُسْخَ الْهَزَبِرِ بِلَبْدِتِهِ أَرْبَابَا
 وَعَفَفْتَ عَنْ أَمْرِي بِهِ وَتَرَكْتَهُ
 ثَارَانْ : ثَارَ فِي الْجَهَادِ بِلْفَتَهُ
 مَا طَلَلَ مِنْ دَمِ فَارِسِينَ وَآخَرَ
 وَالْقَهْرَ أَقْتَلَ مَا يَكُونُ لِفَارِسِ
 وَتَهَاوَتِ الْفَرَسَانْ صَرْعَى حَوْلَهِ
 أَمَا الْأَمِيرِ فَكَانَ مَا أَمْلَتَهُ
 وَمَدَامَا ضَعَكَتِ الْيَهِ بِوْجَدِهَا
 أَدْلَى الْيَهِ بِعَذَرَهِ مَتَنْفَضَّا
 وَرَمِيَ عَلَى السَّهَمِ الَّذِي سَلَفَتْ بِهِ
 رَهَّاجَ يَجْلِلُنِي وَيَعْلُو مَفْرَقِي
 حَيَّتْ عَامَتِهِ الْقَمِيسُ وَوَدَّ لَوْ
 وَلَبَسَتْ أَشْوَابِيْ وَلَوْ لَمْ تَكْفِنِي



واسيتِ جارا لم يتمْ جوارا
لَكَ مَا حيَتْ مَعَ الرَّدِّ دُوَّارا
بِالسُّوطِ لاقِي لِيشَ زَأْارا
كَانَتْ مَأْثِرَ راحِتِيهِ كِبارا
سَارَتْ رَكَابَ الْمَجْدِ ائْتِي سَارا
رَفَعَ الْقَصِيدَ إِلَى الْخَلُودِ مَسَارا
وَافِي لِيشَهْدِي الْقَمِيصِ (ضرارا) (١)

نذير الحسامي



□ العواشي :

١ - فارس من أشهر فرسان الأندلس وكان في أيام المستعين بن هود أمير سرقسطة من أمراء مدن الثغور في الأندلس الشمالية في أواسط القرن الخامس الهجري - العاشر الميلادي ١٠١٥ - ١٠٦٥ - وقد جاء ذكره في كتاب سراج الملوك لأبي يكر الطرطوشى (٤٥١ - ٤٢٠ هجرية)

وقد كتب صديقنا الفاضل الدكتور اسعد حومدة قصة هذه البطولة العربية الخالدة المحكية في القصيدة من خلال المأثرية الغارقة في فن القتال والفنون العسكرية التي اعتز بها الفارسون العرب (أبو الوليد بن فتحون) أيام الحكم العربي في الأندلس ، والتي جاء ذكرها في كتاب الطرطوشى المذكور . وكان الاستاذ حومد موقفاً فيما قصه بقلمه السياق وهو شكر على زيارة الطيبة الناجحة ، وقد استوحىناها في سياق وقائع صبيتنا التي تمنى علينا أن نسوقها شعراً في السطور الأخيرة من قصته أما القصة فقد ثارت في مجلة (رسالة الجهاد) الليبية من ٧٠ في العدد ١٦ السنة الثانية كانون الثاني (يناير) ١٩٨٤ وفي العودة إليها فائدة ومتعة .

٢ - الأمير المستعين بن هود أمير سرقسطة وكان تذكر لا يُنسى الوشاشة والخشاعة واستبعده من مكانه عنده .
٣ - شير الزوجة التي قصه بدر بن عمار الذي صارع الأسد بسوطه ورماه بها وهي والدة خليلها الشاعر العربي أبو الطيب المتنبي حين زيارته للأمير في الأردن في صبيته الرائعة وقد جاء فيها :

امضر الليث الهزير بسوطه لمن ادخلت الصارم المصقولا

٤ - الغايب هنا هو السوط .

٥ - بدر بن عمار صاحب الأردن المار ذكره ومنشد باسنه أبو الطيب المتنبي في قصيده المشهورة .
٦ - ضرار بن الأزور البطل العربي المشهور الذي حارب في جيش خالد بن الوليد في فتح دمشق وكان يلقب بضرار العاري لشجاعته في القتال ولأنه خالع درعه وحارب بقيصمه ، ويقال أنه لقب بذلك لخلعه قميصه وخوضه القتال عاريا ، وكان أسر من قبل الروم وتم تعريته على يد أخيه خولة .

أم الوليد وما أبْرَكَ خلائة
ويَدَ تَلْعُوقِي حفظتْ جميلاها
أشعلتْ ثَائِرَتِي بقصة ماجد
وَإِذَا الْكَبِيرُ دَنَا لِي عَطِيَ فِي الْعَلَا
(بدر بن عمار) وَمُنْشَدُ بِاسْهِ (٢)
هذا فتي الجنائِي وهذا شاعر
ليت الذي شهد الفخار بأمسه

ديوان ديك الجن الحمصي بَيْنِ الضياعِ وَالتضييعِ

مظہر الحَجَّی

لـ يصل اليـنا مخطوطـ كامل لـديوان دـيك الجن ، بل وـرد شـعره مـفرقـا في بـطـون كـتب الـأـدـب والـنـقـد ، ثم جـمـعـ هذا الشـعـر المـبـدـي في أيامـنا هـذـهـ ، في دـيـوانـين مـتـلـاحـقـين : الـأـوـلـ : « دـيـوان دـيك الجن المـصـى »^(٢) للـأـسـتـاذـين عـبدـالـمـعـنـ عـبـدـالـلـوـحـيـ وـمـعـنـيـ الدـينـ الدـرـوـيشـ .

فقد جمعاً بين دفتري الديوان ١٠٩ قطعة شعرية ما بين القصيدة والمقطوعة؛ وبلغ عدد أبياتها ٤١٧ بيت، كما بلغ عدد الصفحات ١٣٠ صفحة من القطع المتوسط.

بذل الباحثان جهداً مشكوراً ، وكان لهم فضل الريادة في احياء شعر الديك الذي يمثل معلماً من معالم الشعر في مصر العباسى . ولكنها أغرقا في شرح الشعر وتفسيره ، ولم يتزما بقواعد التحقيق المعروفة ؛ فلهم يهتما بتخريج الأبيات ومتلقيتها ، ولم يشيرا إلى المصادر يأخذانها وصفحاتها^(٣) .

وعلى الرغم من هذه الاتهات ، فإن ما قاما به عمل رائد يستحق الشكر ، لأنهما كانا أول من فتح الباب إلى عالم ديك الجن المفقن .

الثاني : « ديوان ديك الجن » (٤) للباحثين الدكتور أحمد مطهوب والأستاذ عبد الله الجبورى فقد جمع الباحثان بين دفتى الديوان ١٣١ قطعة شعرية ، ما بين القصيدة والمقطوعة وبلغ عدد أبياتها ٦٤١ بيت . ثم أحالت دار الثقافة عملها الى أحد الأدباء الباحثين (٥) فضاف بعض الاستدراكات في التغريج والشعر الذي لم يصل اليه ، وبلغ ما أضافه ثلاثة سيدات .

لقد اعتمد الباحثان في اخراج هذا الديوان على مصدرين :

أ - نسخة مخطوطة جمعها الشيخ محمد السماوي وساما : « الملقط من شعر عبد السلام بن رغبان ديك الجن » .

ب - كتب الأدب والترجمات والنقد .

فاعتماداً مخطوطة السماوي أصلاً ، ثم تميّاها بما وجدها في بطون الكتب ، فجاء الديوان في ثلاثة أقسام :

الأول : في آل البيت : ويضم ثمانى قصائد في ١٥٦ بيت .

الثاني : فنون مختلفة : وهو ٣٩ قصيدة في ٢٧٨ بيت .

الثالث : تكملة الديوان : وهو ما لم يرد في نسخة السماوي ، ويضم ٨٤ قصيدة في ٢٠٧ بيت .

وأتابع الباحثان قواعد التحقيق العلمي ، وبذلا جهداً واضحاً في جمع القصائد وتحريجها ومطابقة الأبيات والاحالة على المصادر التي عادا إليها ، وذكر الاختلافات ان وجدت . ولكن عملهما لا يخلو من بعض الهنات . فمخطوطة السماوي عمل متاخر لا يتصف بالقديم والتوثيق والرواية عن العلماء والرواة ، وكان يمكن للباحثين ان يقوموا بما قام به السماوي؛ وقد فعلوا ، فجمعوا من بطون الكتب ما لم تثبته المخطوطة من شعر ديك الجن .

ثم ان اعتمادهما المخطوطة أصلاً ، جعل عملهما مضطرباً ، فلم يرتبوا الديوان على حروف المجم ، كما تكررت بعض المطلعات؛ وكان يمكن لها بسهولة أن يعيدا ترتيبها ويردداها إلى أصلها^(٦) ، وزادت استدراكات واضافات دار الثقافة في اضطراب الديوان .

وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله الباحثان في التقصي والاحاطة ، فإنهما لم يستطعا الوقوع على شعر ديك الجن كاملاً^(٧) . وهذا أمر بدائي ، ما دام ديوانه الأصلي المخطوط ضائعاً ، وما دامت المطابع تعرض كل يوم جديداً . ولقد وقفت على بعض شعره، مما لم يرد في الديوانين المطبوعين .

ولقد شجعني ما وقفت عليه - وهو يوازي ثلث ديوانه - على إعادة اخراج الديوان من جديد ، وأنا في سبلي إلى ذلك .

والسؤال الآن : هل ترك ديك الجن ديواناً مخطوطاً ؟ فإذا لم يترك ، فهل جمع أديب من الأدباء من معاصريه أو لاحقيه ، شعره في ديوان متكامل مرتب مبوب ، كما هو الأمر مع غيره من الشعراء ؟ .

لم يكن ديك الجن نكرة في عصره ، ولم يكن شعره محصوراً في حمص أو بلاد الشام . وإذا كان من الثابت أنه لم يغادر بلاد الشام ، ولم يفد على الخلفاء والأمراء ما دحاماً متكتساً؛ فان من الثابت أيضاً أن شعره كان يجري على السنة الأدباء والشعراء في الأمسكار كما تحفل به كتب الأدب والنقد^(٨) وتدخله طرق في الموزانات التي تعمدانا بين الشعراء في

أغراض الشعر المختلفة . ثم ان مأساة الشاعر في محبوبيته ورد ، تكفي لتجعل ذكره يطبق
الآفاق . فاين ذهب شعره ؟ وأين ذهب ديوانه ؟ .

انتا لا نقع في كتب التراث على الكثير من أخبار الشاعر ، وكأنها اتفقت جميعاً على
اغفاله والوقوف عند مأساته في ورد ، وكانت - في معظمها - عالة على أبي الفرج وكتابه
الأغاني^(١) تنقل عنه ولا تتجاوزه .

وفي ظني أن هناك عدة أسباب ، اجتمعت فكانت سبباً في خمول ذكر ديك الجن وضياع
شعره أو تضييعه . فانتصاؤه إلى العزب السياسي المعارض ، حزب الشيعة ، وموافقه
المتهتكة من المجتمع وقيمه الأخلاقية والدينية ، وجرأته في الجهر بمعتقده وموافقه ؛ وفاجمته
الماسوية بورد وما خلفته في نفسه من صدوع، ثم ما يحفل به شعره من مجنون وتمرد وجرأة
على القيم ؛ هذه الجرأة التي كانت سبباً لاتهامه بالزندقة والالحاد ، حتى قال صاحب
كتاب ديوان المعاني : « ومن كلام الملحدين لعنهم الله »^(٢) ثم أورد قول ديك الجن :

هي الدنيا وقد نعموا باخرى
وتسويغ النقوس من السوافر
فان كذبوا امنت وان اصابوا
فان المبتليك هو المعافي
وأصدق ما أبشك ان قلبي
بتصديق القيامة غير صاف

ولكن هل تمنع هذه الأسباب مجتمعه وجود ديوان لديك ؟ فيرأيي أن لا . وقد
وصلتنا دواوين لشمراء من معاصريه ، ومن هم في طبقة الشعرية أو دونه مرتبة ، بل ان
بعضهم يفوقه فيما اتهم به من كفر أو العاد أو زندقة ، أو انضواء تحت لواء المارضة
السياسية لبني الباس ؛ ولقد دفع بعضهم حياته ثمناً لهذه التهم . وليس الناس جميعاً
في عصره من الأتقياء ، أو من أنصار المبابسين ، بل ان لكل شاعر أنصاره ومعبي فنه ولو نه
الشميري .

وقد كان لديك الجن من يحب فنه وينقله عنه . وحسينا ما يرويه ابن عساكر
على لسان سعيد بن يزيد الحمصي ، قال : « دخلت على ديك الجن ، وكنت أختلف اليه
اكتبه عنه شعره »^(٣) فهل كتب سعيد هذا شعر ديك كاماً ؟ واذا لم يكن كاماً ، ولم
ينظمه في ديوان مستقل - وهو فيما يبدو من كلامه من المشتغلين بالأدب - فاين مخطوط
القصائد التي كتبها ؟

انتا لا نعثر في ديوانه المجموع الا على النذر من القصائد المتكاملة ، وأما ما تبقى
فمقطوعات أو أبيات متفرقة في كتب الأدب والنقد ؛ ويدل سياقها على أنها أجزاء من
قصائد كاملة ، وهذا يدل على غزارة شعر ديك ، هذه الغزارة التي لم يصل اليانا منها
الآنيف وثمانمائة بيت .

ثم ان كتب الأدب والنقد حافلة بالشعر المنسوب لديك الجن الحمصي ، ولقد جملته
هذه الكتب طرقاً رئيساً في المقارنات والموازنات . وفي يقيني أن الناقد ابن وكيع التنسبي ،

كان يضع أمامه نسخة من ديوان ديك الجن عندما ألف كتابه^(١٢) الذي درس فيه شعر المتنبي، وتبع سرقاته وأعادها - من وجهة نظره - إلى مواطنها . ولقد كان شعر الديك من أهم المواطن التي سطا عليها المتنبي .

والذي يهمنا الآن هو اعتماد ابن وكيع على مخطوط لشعر الديك في بعثه ، والا فكيف استطاع أن يقصد هذه المقابلات الدقيقة ، ويختار المناسب من شعر ديك الجن ليجعله مصدراً لشعر المتنبي ؟ ونعلم أن ما دون في كتب الترجم والأدب لا يكفي هذا الباحث ولا يفيه ، كما نعلم أننا واجدون في شواهد شعراً للديك ، لم يرد في ديوانيه المطبوعين .

وما ينطبق على ابن وكيع ينطبق أيضاً على الرقيق النديم^(١٣) وكتابه الذي تناول فيه الشعر وأوصافها في الشعر . فهو لا يستطيع أن يتغير ما تغيره إلا من ديوان يسمح له باختيار الأبيات المناسبة ليشهد بها على موضوعه المحدد .

كما أننا واجدون أيضاً بين شواهد شعراً للديك الجن، لم يرد في ديوانيه المطبوعين.

وإذا كان ما قلناه حتى الآن ضرباً من التكهن والاجتهاد فإن هناك من يضم بين دفتيه مجموعة مرتبة مبوية من شعره على أقل تقدير .

وأولى هذه الاشارات وردت على لسان الشاعري^(١٤) ، حيث يذكر أن ابن طباطبا طلب من أبي عمرو جمفر بن شريك ، ديوان ديك الجن ، فلم يعطه أياً ، فقال يماتبه :

يا جواداً يمسي ويصبح فينا واحداً في الثنبي بغير شريك
انت من أسمح الأنام بشعر الناس ، ماذما اللجاج في شعر ديك
يا حليف السماح لو أن ديك الجن من نسل ديك عرش المليك
لم يكن فيه طائل بعد أن يدخله الذكر في عداد الديوك

ثم تكررت هذه الاشارة بصورة أخرى في مرآة الجنان ، حيث يقول المؤلف في معرض حديثه عن ابن الأثير صاحب المثل السائير : «وله مجموع أخبار ، فيه شعر أبي تمام والبحيري وديك الجن والمتنبي ، في مجلد واحد كبير ، وحفظه مفيد»^(١٥) .

كما تكررت في دراسة الدكتور السيد محمد يوسف للشمشاطي وكتابه الأنوار ومحاسن الأشعار . وقد عدد من آثار الشمشاطي « عمل ديك الجن وصنمه »^(١٦) .

ان ما عرضناه حتى الآن ، يكفي للدلالة على وجود ديوان مخطوط لشعر ديك الجن العمسي ، ضاء أو ضيُّع ، أو ما زال يرقد في أحدى مكتبات التراث ، في مكان مامن العالم ، ينتظر اليد التي ستتفض عن غبار القرون .

وربما طال انتظارنا ، ولكن هذا لن يوقتنا عن التتبع والاستقصاء وجمع ما نصل اليه من شعره المتناثر في بطون الكتب ، علينا بهذا العدد نرد للشاعر بعض حقه علينا ، ونعود به الى مكانه الحقيقي بين شعراً نائماً الكبار ، الذين انصب عليهم من المناية والدرس أضعاف ما ناله ديك الجن ، وهو الذي كان يمتد في عصره واحداً من ابرز الشعراء الجدد ، ورأساً من رؤوس المدرسة الشامية في الشعر ، التي استوت واكتملت على يدي أبي تمام ، تلميذ ديك العمصي المجد .

مظهر العجمي

حمص - جورة الشياح - شارع زبيدة



□ هوامش البحث :

- ٧ - انظر مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق ج ١ / المجلد ٥١ من ١٥٣ وما يتلوها . واستيرادات هلال ناجي ، يقداد . وقد افرد فرداً فصلاً خاصاً في كتابي عن ديك الجن ، لاستيراداتها ولما استدركته عليها ايضاً .
- ٨ - انظر المنصف في تقد الشعر وقطب السرور وديوان المعانى والموازنة والابانة وغيرها من كتب التراث .
- ٩ - الأغاني : ج ٥١/٤ .
- ١٠ - ديوان المعانى : ج ٢٥١/٢ .
- ١١ - تاريخ دمشق لأبن عساكر ج ١٥٩/١٠ (مخطوطة المكتبة الظاهرية - دمشق) .
- ١٢ - المنصف في تقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره .
- ١٣ - قطب السرور في اوصاف الفخور .
- ١٤ - الديوان : ص ٢٠٦ . مطلوب وجبوبي .
- ١٥ - مرآة الجنان وعبرة اليقظان : ج ٩٩/٤ .
- ١٦ - انظر مجلة مجمع دمشق ج ٢ / مجلد ٤٨ ص : ٣٥٩-٣٧٠ .
- ١ - ديك الجن العمصي هو عبد السلام بن رغبان ، ولد في حمص سنة ١١٦ هـ وتولى فيها سنة ٢٣٥ هـ . وديك الجن لقب عليه . اشتهر بقتل زوجته ورد ، وكان من المجدون في العصر العباسي ورأساً من رؤوس المدرسة الشامية .
- ٢ - طبع في حمص سنة ١٩٦٠ م .
- ٣ - اطلعني الاستاذ عبد العسين الملوحي مسكوندا على ما استدركه من شعر للديك الجن على ديوانه ، وانا القلل له بهذه الكبير وأمامته العالم فيه .
- ٤ - طبع في بيروت سنة ١٩٦٤ م .
- ٥ - لم يصرح باسمه .
- ٦ - انظر الديوان : ص ١١٢ ، المقطوعة رقم ٢٠ . وقد تكررت المقطوعة نفسها ، حيث اوردها الباحثان مع قصيدهما الام في الصفحة ١٧٧ من الديوان .



ذكريات في خدمة التراث

إعداد: عبد اللطيف الأرناووط

□ المؤتمر العاشر لتاريخ العلوم عند العرب : (١)

احتفل في مدينة اللاذقية بالمؤتمر العاشر لتاريخ العلوم عند العرب ، الذي أقامه معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب بين ٢٤ - ٢٦ نيسان ١٩٨٦ شارك فيه عدد من العلماء والباحثين المهتمين بالتراث العلمي العربي . وتم اتخاذ سلسلة من التوصيات التي من شأنها تعميق وتوطيد العلاقات الثقافية والعلمية بين معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب والمنظمات العلمية العربية والدولية ، وفيما يلي نص هذه التوصيات :

- ١ - العمل على تعميق وتوطيد العلاقات الثقافية والعلمية بين معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب والمنظمات العلمية العربية والدولية (الألكسو - الأسيسكو - اليونسكو) ، ومناشدة هذه المنظمات بما يلي :
- أ - دعم معهد التراث العلمي العربي لتمكنه من تحقيق أهدافه في الكشف عن التراث العلمي العربي وتحقيقه ونشره .
- ب - العمل على إحداث مركز تدريب في معهد التراث ل تحقيق التراث باسلوب علمي موحد .
- ٢ - بذل الجهود لإجراء بحوث مشتركة بين المختصين في كل فرع من العلوم والمؤرخين له تحقيقاً للدقة العلمية والموضوعية .
- ٣ - العمل على كتابة موسوعة علمية حديثة عن التراث العلمي العربي في مجالات العلوم كافة يسامم فيها الاختصاصيون من العلماء والباحثين .

- ٤ - السعي لتحقيق المخطوطات التي لم تتحقق حتى اليوم .
- ٥ - الطلب الى معهد التراث العلمي العربي أن يفرض في كل مؤتمر سنوي تقديمًا لأفضل ما حققه ونشره في المعهد من مخطوطات خلال العام .
- ٦ - مناشدة الباحثين في تاريخ علوم البحار والملاحة البحرية وحثهم على التعاون مع معهد التراث لتقديم دراسات أصلية حول مساهمات العرب في هذا المجال .
- ٧ - مناشدة محافظ اللاذقية ومجلسها التنفيذي وجامعتها باطلاق اسماء العلماء العرب على الشوارع والساحات والمدارس ومدرجات كليات الجامعة وغيرها ، وكذلك اقامه تمثال للملح العربي ابن ماجد .
- ٨ - مناشدة وزارة الاعلام بالتوجيه لوسائلها بتغطية كافة نشاطات المعهد ومؤتمراته السنوية وتظاهراته العلمية المختلفة .
- ٩ - مناشدة الحكومات بأن تبقي على المخطوطات في أماكنها الأصلية دون نقلها الى مناطق أخرى عن طريق المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .
- ١٠ - مناشدة السادة المحافظين بتشكيل لجان لاحياء التراث في محافظاتهم بالتنسيق والتعاون مع معهد التراث وجامعة حلب .

★ ★ *

□ التراث والواقعية في المسرح :^(١)

الى السيد الدكتور (فايز الداية) رئيس قسم اللغة العربية في جامعة حلب محاضرة عن الواقعية القريبة في المسرح (زماناً ومكاناً وشخوصاً) ميز في بدايتها بين المعاصرة والتراث فرأى أن المعاصرة تمتلك أدوات المسرح واتجاهاته في المسرح ويقصد بذلك التجديد المسرحي الذي جاء بما لم يكن ، أو أنه ركز على زوايا فنية كانت تمر عابرة من قبل (بريخت) .

أما التراث فهو نهج مسرحي قد كان في المسرح الاغريقي منذ (٥٠٠) ق.م ، واستمر عبر المدارس المسرحية وأعمال البدعين ، وإن لم تكن الكوميديا منجزة منذ القديم فأنها بدأت تستقي من الواقع القريب والمعاصر .

ثم تحدث الدكتور (داية) عن ارتباط التأليف المسرحي الحي بالعمل المسرحي ومدى انتشاره في سوريا فذكر أن السبعينات كانت بداية لمرحلة مسرحية جديدة مع القباني حيث المسرح القومي وما تلاه من محاولات ترسیخ للفرق القومية فكان مسرح الشعب في حلب ، ومن ثم الفرقة القومية والنظائر في فرقـة حـمـصـ العـالـى ، وقد بدأ الإطار المـلـىـ للـمـسـرـحـ فيـ فـرـقـةـ الـهـوـاـ أـولـاـ ، وـفـيـ فـرـقـةـ حـمـصـ العـالـىـ وـالـطـلـابـيـةـ وـالـشـبـيـبـيـةـ فـيـ بـعـدـ ذـلـكـ فيـ أـوـاسـعـ السـبـعـيـنـاتـ وـماـ بـعـدـهاـ .

★ ★ *

□ نشاطات الجمعية السورية لتاريخ العلوم : (١)

تعد الجمعية السورية لتاريخ العلوم ألم انجازات معهد التراث العلمي العربي وتهدف لرفد وتطوير الحضارة العلمية العالمية من خلال النهوض بالابحاث المتعلقة بتاريخ العلوم والقيام بالدراسات الأساسية الرامية لابراز مساهمة العرب في العلوم ، وتوثيق العلاقات مع المنظمات العربية والدولية العاملة في حقل تاريخ العلوم . ولتحقيق هذه الأهداف تعمل الجمعية على تنظيم المحاضرات والندوات والمؤتمرات الدولية التي تتعلق بتاريخ العلوم حيث يشارك في مناقشاتها كبار العلماء ، كما تقوم الجمعية بنشر المؤلفات والبحوث ، واصدار النشرات والمجلات المساعدة على نشرها ، وتنظيم المؤتمرات والاشتراك فيها ، بالإضافة لتنظيم الرحلات المتعلقة بالبعثات وتشييدها ، وتخصيص منح للدراسة والبحث في المجالات التي تحقق أغراض الجمعية ، والتعاون مع الجمعيات والمنظمات العربية والدولية العاملة في مجال تاريخ العلوم .

وقد بدأت الجمعية بتنفيذ مشروع الصناعات التقليدية التراثية القديمة ومحاولة ابرازها بنماذج مصفرة ، وتنفيذ مشروع الأقمشة والألبسة الشعبية الفولكلورية ، ومحاولة تأمين نماذج منها قبل أن تندثر ، وتعمل الجمعية على جمع المخطوطات العربية القديمة بشتى الوسائل واستقطاب الباحثين ، وتنسيبهم للجمعية للاستفادة من نشاطهم ، كما تعمل الجمعية على شراء آلة - تنضيد ضوئي - لنشر التراث وتوزيعه بطريقه سريعة كما اشتهرت الجمعية آلة تصوير فوتوكوبى لمساعدة الباحثين في الحصول على ما يرغبون من التراث والجمعية عضو في الاتحاد الدولي لجمعيات تاريخ العلوم والفلسفة ، وتعمل حالياً لإنشاء اتحاد عربي لجمعيات تاريخ العلوم لتوثيق الروابط بين جميع العلماء العرب الهمتين بتاريخ العلوم وتطوير أبحاثهم وأعمالهم . وتسعى الجمعية جاهدة للوصول الى الأهداف العلمية الحضارية المنشودة لرفع شأن أمتنا العربية واعادة سيرتها الناصحة على مر المصور .

★ * ★

□ اجتماع خبراء مداخل الأسماء العربية : (٢)

بالتعاون بين المنظمة العربية والمركز الوطني للتوثيق بالرباط، عقد مؤخراً اجتماع خبراء مداخل الأسماء العربية .

شارك في الاجتماع أحد عشر مشاركاً، وقد توصل الاجتماع الى مجموعة من التوصيات أهمها :

- قواعد المداخل :

يعتمد مبدأ تطبيق الشهادة في اختيار عنصر الاسم الذي يعتبر مدخلاً ، سواء كانت الأسماء العربية حديثة أو قديمة ، وسواء كان المنصر المختار لقباً أو نسبة أو نسبة أو اسمًا شخصياً .

وفي حالة عدم امكانية تحديد الشهرة خاصة بالنسبة للأسماء الحديثة يقوم العنصر الآخر من الاسم العربي مقام الشهرة .

وبعد تدارس المبادئ المطروحة لمدخل الهيئات العربية والأماكن الجغرافية ومقارنتها مع ما ورد في قواعد الفهرسة الانجلوأمريكية، يوصي الاجتماع بالبحث عن تعريف هذه القواعد في المكتبات ومراسيم التوثيق والمعلومات العربية ، علماً بأن هذه القواعد قد عالجت ما يطرأ على أسماء الهيئات من تغير .

ولضورة تمكين النظام الآلي من ترتيب مداخل المؤتمرات والهرجانات وما شابهها التي تتعقد بصورة متكررة ، يوصي باضافة الرقم عدداً قبل رقمه بالمعروف مثل: المؤتمر العربي للثروة المدنية (٤) الرابع ١٩٧٩ : عمان .

وتوصي اللجنة ببناء ملف استناد للأسماء العربية القديمة والحديثة بالنسبة للمؤلفين والأعلام وتتولى المنظمة ايجاد الوسائل الممكنة لتنفيذ ذلك ، وتنسيق الجهود في هذا الشأن مع الأطراف المعنية . ويستفاد في عملية بناء الملف من جميع ما مصدر حول ضبط الأسماء العربية خاصة منها : كتب الترجم . وتتولى المنظمة العربية اعداد مبادئ بناء الملف والإجراءات الخاصة بذلك بما فيها الاستثمارات الموحدة، مع ضرورة الاستفادة من تقيينات نظم المعلومات الحديثة .

ضرورة بناء الملف للهيئات والأماكن الجغرافية وفق ما ورد في التوصيات الخاصة .

ضرورة التزام جميع المكتبات ومراسيم التوثيق والمعلومات بتطبيق الشيفرة العربية الموحدة (المواصفة العربية رقم ٤٤٩) الصادرة عن المنظمة العربية للمواصفات والمقاييس عام ١٩٨٤ في شأن ادخال العروض العربية في مطاريف الموسسات وترتيبها الفبائيا .

قيام المنظمة بابلاغ هذه التوصيات الى اللجنة القطاعية للتوثيق والمعلومات والاحصاء المنشطة عن لجنة التنسيق لجامعة الدول العربية المعنية لانشاء الشبكة العربية للمعلومات .

ضرورة التعاون بين مراكز الارشاد في البلدان العربية المختلفة في سبيل تحقيق الالتزام بما ورد في التوصيات السابقة .

تقديم المنظمة مع الأطراف المعنية بالدعوة الى تنفيذ الفهرسة قبل النشر في المطبوعات العربية .

ضرورة قيام مدارس علم المكتبات والمعلومات وجمعيات المكتبات والمؤسسات الأخرى ذات العلاقة في الوطن العربي بدور فعال في عملية اعداد وتدريب الأطر البشرية الفنية وخاصة في أعمال الفهرسة والضبط الببليوغرافي ، وكذلك القيام بتنظيم نشاط التكوين المستمر .

مساهمة مدارس المكتبات والمعلومات في القيام بالدراسات والبحوث التي تساعد على الاستخدام الأمثل للأسس العلمية للفهرسة والطبع الببليوغرافي وفق التقنيات الحديثة المتعارف عليها دولياً .

- توصيات عامة :

نظرأ لوجود تفهم دولي لاستثناء قطاع التوثيق والمعلومات من الخضوع إلى البروتوكولات التي تعم الاتصال بنقاط محددة في كل دولة ، يوصي المجتمعون بضرورة تكين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ادارة التوثيق والمعلومات) ، بالاتصال المباشر مع المكتبات ومراكز التوثيق والمعلومات ومدارس علم المكتبات والمعلومات في البلدان العربية المختلفة .

* * *

□ خطة اعلامية لنشر الثقافة العربية الاسلامية : (٢)

كيف يصل صوتنا العضاري والثقافي إلى العالم . وكيف نساهم في الحوار الانساني من خلال ثقافتنا ونجعل لقتنا الأم رائدة تؤكّد حضورها في المعادل الدولي . وبكلام آخر ، كيف نعلم أخواننا المسلمين من غير العرب لقتنا العربية ، وكيف نعلم هذه اللغة أبناء العرب المهاجرين في أوروبا وأمريكا . تلك هي القضايا التي أنشأت لأجلها المنظمة العربية للتربية والثقافة والمعلومات جهازها الدولي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية في الخارج . لقد قام الجهاز وخطا خطوات عملاقة في الدرر المرسوم له وتحرك على الأرض الافريقية والأوروبية والأمريكية وعقد الاجتماع الأول لمجلس أمنائه خلال شهر مارس ١٩٨٥ بتونس .

ومن بين توصيات هذا المجلس المشكل من مثقفين وعلماء وساسة عرب دعوة المنظمة العربية لوضع خطة اعلامية رصينة ومقابلة ومبادرتها عبر كل الوسائل داخل الوطن العربي وخارجيه وفق الأولويات المعدودة في خطة عمل الجهاز .

- الخطة وهدفها :

وتنفيذًا لهذه الدعوة انعقدت مؤخرًا بتونس ندوة هامة ساهم فيها اعلاميون عرب وانكبت على دراسة مشروع الخطة التي وضعتها الاعلامي العربي الأستاذ سعد لبيب .

وكما يتضح من الوثائق فإن الفرض من هذه الخطة دعم مسيرة الجهاز في العمل على تأكيد عالمية اللغة العربية وعلميتها والترويجه يمكنه الثقافة العربية الاسلامية ودورها في المعطى الدولي ويسطع الثقافة العربية الاسلامية كوسيلة قادرة على تمهد السبيل الميسر للوفاء بالالتزامات الروحية القومية والحضارية ومواصلة الدور التاريخي المجيد للامة العربية في الارتقاء بحضارته الانسان في سعيه لتحقيق السلام والمدل والرفاهة .

- اعتماد الخطة :

وتتضمن الخطة الاعلامية جملة من المركبات النظرية التي تحدد أهداف الخطة والجمهور الذي توجه اليه و مختلف وسائل الاتصال وجملة المبادئ التي تتحكم في صياغة الرسالة الاعلامية وغير ذلك من المركبات التي تهدف ل توفير مقومات النجاح لهذا العمل الاعلامي الكبير الذي يتوقف عليه نجاح عملية قومية حضارية .

كما تتضمن الخطة مجموعة من الترتيبات والتنظيمات العملية التي تتعلق من المدفأع العام للخطة الاعلامية وهو خلق رأي مساند لجهاز التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية في تنفيذ برامجها ومشروعاته سواء على المستوى الوطني أو القومي أو الدولي، وتقسم الخطة تصور تحقيق هذا الهدف الى مرحلتين :

المرحلة الأولى للخطة يكون هدفها التعريف بالجهاز وبتاريخه وفلسفته وانجازاته ومشروعاته لرسم صورة طيبة له على المستوى القومي والدولي ، وكسب ثقة قادة الرأي في الأقطار العربية ، والمسؤولين الرسميين وقيادات القطاع المالي والاستثماري ، والمعنيين في التنظيمات والمؤسسات الخارجية والدولية، وخلق رأي عام شعبي مساند لمشروعات الجهاز وقدر على الضغط بشكل غير مباشر على أصحاب القرار .

- يوم قومي لنشر الثقافة العربية :

وتقديم الخطة تصوراً لتحقيق هذا الهدف على مستوى النشاط المركزي للجهاز وعلى مستوى الهيئات الوطنية بمختلف الدول العربية أيضاً ، فعلى المستوى الأول تضع الخطة جملة من الترتيبات العملية منها توفير أكبر قدر ممكن من المعلومات عن انجازات الجهاز وتوزيعها على الهيئات الوطنية والمنظمات والمؤسسات والاتجاهات القومية في الوطن العربي والمؤسسات العربية في الخارج ، ثم اصدار مجلة فصلية للبعثة المتخصصة في مجالات عمل الجهاز ونشره معلومات باللغات العالمية لتوزيعها على الجهات الدولية الرسمية، والشعبية ، والتعاون مع هيئات التلفزيون العربي المهتمة بقضايا العالم الاسلامي لاعداد برامج تلفزيونية قابلة للتداول بين هيئات التلفزيون العربي .

كما تتضمن الخطة أيضاً تسمية يوم قومي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية ونشرها تساهم فيه المؤسسات الاعلامية والثقافة والتربية وذلك بهدف شرح أهمية نشر هذه الثقافة خارج الوطن العربي .

كما تتضمن الخطة أيضاً تسمية يوم قومي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية ونشرها تساهم فيه المؤسسات الاعلامية والثقافة والتربية وذلك بهدف شرح أهمية نشر هذه الثقافة خارج الوطن العربي .

كما تتضمن الخطة جملة من التنظيمات توكل الى الهيئات الوطنية بهدف تحسين اجهزة الاعلام في البلاد العربية والممل على التعريف بمشروعاته ودعوة دور النشر العربية ل القيام بدور مثالى .

- تكثيف العملة الاعلامية :

وتحدد الخطة هدف المرحلة الثانية من التصور الذي اعتمد من قبل اللجنة الاعلامية دليلاً للعمل كالتالي : الحصول على المساهمات والمبادرات من الجهات الرسمية والمؤسسات المالية وغيرها من الأفراد القادرين من الجمهور العام ، مع التركيز على مشاركة الجمهور العادي حتى لو كانت حصيلة المساعدة صغيرة نسبياً لما يمثله هذا العمل في ذاته من مغزى مساندة الرأي العام وما تتضمنه هذه المساندة من قوة دفع واستمرارية .

وتتضمن الخطة - تحقيقاً لهذا الهدف - على تكثيف العملة الاعلامية على مستوى الجهاز كما تنص على تشكييل وفدين برئاسة كل من مدير عام للمنظمة ورئيس الصندوق للاتصال الشخصي بالمسؤولين الرسميين وقيادات المؤسسات المالية والاستشارية والجمعيات الثقافية والدينية والقادرين في الأقطار العربية المختلفة ، وتوجيه رسائل خاصة من مدير عام المنظمة إلى الوزراء المسؤولين عن التربية والتعليم العالي والثقافة والاعلام والشؤون الدينية في الدول العربية ، يدعوهم إلى المساعدة في صندوق التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الإسلامية لضمان استمراريته وشمول نشاطه استكمالاً لما يقومون به من جهد في هذا المجال ، واختيار وتمويل المشروعات التي يرونها مناسبة من بين مشروعات الجهاز ، كذلك توجيه رسائل من مدير الصندوق إلى المؤسسات المالية والتجارية العربية يطلب من المسؤولين المساهمة في دعم الصندوق .

كما تتضمن الخطة النص على تخصيص باب ثابت في بعض الصحف العربية التي توزع على المستوى القومي والدولي ، لنشر أسماء المؤسسات والأفراد الذين ساهموا في المشروع اذا رغبوا في ذلك .

وتعدد الخطة مسارات العمل الاعلامية على مستوى الهيئات الوطنية ، فيما يخص هذه المرحلة الثانية بالاعلان عن فتح باب التبرع رسميأً أمام المؤسسات والقادرين والكتاب العام للجمهور للمساهمة في الصندوق ، وحيث الصحف الوطنية على الاشارة بجهود المساهمة من المؤسسات والأفراد ، والاتصال بدور النشر باعتبارها طرفاً في نشاطات الجهاز مستفيضاً أساساً من نشر اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية ودعوتها إلى تقديم مساعدات عينية للجهاز ، وغير ذلك من الاجراءات والتنظيمات التي تهدف إلى ايجاد اطار عام وأنظمة وأساليب عمل مناسبة لتأمين موارد وتنطيطية الجهاز .



□ عدد خاص بفهرس الأعداد السابقة من نشرة أخبار التراث العربي (٣) :

قامت نشرة (أخبار التراث العربي) التي يصدرها معهد المخطوطات العربية والتي يقوم بإدارتها الدكتور خالد عبد الكريم جمعة برصد ما ورد في جميع أبواب النشرة في فهريسين شاملين ، أحدهما للمخطوطات والكتب ، والآخر للأعلام من المؤلفين والمحققين والباحثين

والراجحين ، ولم يذكر في الفهرس الأول منها أسماء الدراسات . . . الا اذا كانت قائمة على مخطوطة او شخصية تراثية . حيث تم الاكتفاء بذكر المخطوطة نفسها لسبعين :

١ - أن اسم الدراسة ليس في ذهن الباحث غالباً عندما يبعث عن علم من الأعلام او مخطوطة من المخطوطات .

٢ - أن ذكر المخطوطة يجمع كل ما يتصل بها في موضع واحد .

★ ★ ★

□ تقرير مجمع اللغة العربية الأردني(٤) :

اصدر مجمع اللغة العربية الأردني التقرير السنوي التاسع حول منجزات المجمع خلال عام ١٩٨٥ . وما جاء فيه :

أولاً - تعريب التعليم العلمي الجامعي :

صدر عن المجمع في مجال تعريب التعليم العلمي الجامعي هذا العام ، كتاب « الفيزياء الكلاسيكية والحديثة ، الجزء الثالث ، تأليف: كينيث . و فورد . ترجمة د. عمر الشيشاني والدكتور عيسى شاهين وكان المجمع قد أصدر الجزء الأول من هذا الكتاب سنة ١٩٨١ م ودفع بالجزء الثاني الى المطبعة .

اما كتاب « الألكترونيات الأساسية لطلبة العلوم » تأليف : جيمز . ج. بروفي ، ترجمة د. ابراهيم بدران ، فقد صدرت طبعة جديدة منه بعد الانتهاء من ترجمته وقبل ان يدفع الى المطبعة ، مما حدا بالطبع الى اعادة النظر في الترجمة في ضوء الطبعة الجديدة .

وبصدور هذه الكتب يكون المجمع قد استكمل خطته في تعريب الكتب العلمية لمستوى السنتين الجامعيتين : الأولى والثانية في كلية العلوم .

ثانياً - تعريب المصطلحات :

يعكف المجمع على دراسة عدد من المصطلحات العسكرية لأسلحة الدروع والهندسة واللاسلكي ، وكذلك على عدد من المصطلحات العلمية في الفيزياء والكيمياء والرياضيات والبيولوجيا والجيولوجيا ، ومصطلحات الدهانات والورنيشات ، والمصطلحات التجارية لمرحلة التعليم الثانوي ، وبعض مصطلحات المهن والحرف كمصطلحات التدفئة والتكييف والتبريد وصيانة السيارات . وتوجد مصطلحات أخرى ما تزال تنتظر دورها في الدراسة كمصطلحات الكهرباء والتلفاز والتجارة والعدادة .

ويعمل مجلس المجمع ولجانه عملاً متواصلاً من أجل انجاز دراسة هذه المصطلحات وايجاد المقابلات العربية لها لافتتاح اللغة العربية بالفاظ ومصطلحات جديدة . ومن المنتظر أن يصدر المجمع عدداً من هذه المباحث في وقت قريب .

ويقوم المجمع بتوزيع ما يصدر عنه في هذا المجال على الماجامع اللغوية العربية ، وزارات التعليم العالي ووزارات التربية والتعليم ، والجامعات العربية والمؤسسات العلمية من أجل تعميم الفائدة وتوحيد المصطلح العلمي في أرجاء الوطن العربي .

ثالثاً - منشورات المجمع الأخرى :

أصدر المجمع هذا العام العدد (٢٧) والمدد المزدوج (٢٩-٢٨) من مجلة المجمع ، كما أصدر من الكتب ما يلي :

- ١ - كتاب الموسم الثقافي الثالث للمجمع لعام ١٩٨٥ م :
- ٢ - كتاب مشروع مجمع اللغة العربية الأردني للرموز العلمية العربية .

★ ★ ★

□ توصيات وقرارات مكتب التربية العربي لدول الخليج (٠) :

بعد اختتام اجتماع الناشرين وممثلي وزارات الاعلام في الدول السبع . أصدر مكتب التربية العربي لدول الخليج القرارات والتوصيات التالية :

- ١ - الموافقة على ميثاق (الدوحة) للناشرين الخليجيين والمقر بمبدئياً من قبل المؤتمر العام الثامن لمكتب التربية العربي لدول الخليج بعد ادخال بعض التعديلات على مواده وذلك تمهيداً لاعتماده من قبل وزارات الاعلام في الدول الأعضاء .
 - ٢ - انشاء اتحاد للناشرين الخليجيين « طبقاً لما ورد في المادة سابع عشر من الميثاق » وتكوين لجنة تحضيرية لهذا الفرض تتالف من عضو من الناشرين في كل دولة ويناط بها تقديم مشروع للنظام الأساسي للاتحاد في موعدها يتجاوز ستة أشهر من تاريخ اكتساب موافقة الدول الأعضاء ممثلة في وزارات الاعلام ، وتضم هذه اللجنة ممثلاً عن مكتب التربية العربي لدول الخليج يتول تنسيق عملها والدعوة لاجتماعاتها .
 - ٣ - يسمى الناشرون فيما بينهم الى انشاء مركز للترجمة لاختيار أفضل المواد المترجمة والعرص على سلامتها لغويًا وعلمياً والتنسيق بين الدول الأعضاء .
- حصر الاستيراد والتوزيع :

وعلى ضوء ما دار من مناقشات حول تشخيص المعيوبات التي تواجهها صناعة نشر الكتاب في دول الخليج العربية ، فقد رأى المشاركون رفع التوصيات العامة الآتية الى

أصحاب المالي وزراء الاعلام بدول الخليج العربية على املاك بذل جهودهم في سبيل تحقيقها .

١ - أن تتعامل الدولة بعض تكاليف شحن الكتب من دول الخليج العربية الى الأسواق الخارجية كما هو متبع في كل من تونس والجزائر وغيرها من الدول العربية .

٢ - أن تقدم كل دولة من دول الخليج العربية ما يمكن من دعم لحركة مناقعة الكتاب بطريقة مباشرة ، وذلك بان يتم حصر استيراد وتوزيع الكتاب في دول المنطقة بالناشرين والموزعين المحليين فيها ، وأن يطلب من الجامعات والهيئات والمؤسسات العلمية والتعليمية مراعاة ذلك .

٣ - أن تشتري الدولة ممثلة في هيئات أو مؤسسات معينة عدداً من التسع من الكتب والاستفادة منها في :

٤ - توزيعها على السفارات في خارج الدول للتعریف بحركة النشر .

ب - الأسابيع الثقافية لكل دولة في كافة أنحاء العالم العربي على أن تقدم هذه الكتب أما باسعار مخفضة للدول التي تقام بها الأسابيع الثقافية أو اهدانها للمؤسسات العلمية والأكاديمية بتلك الدول .

- جوائز سنوية للكتب :

٤ - تمنح كل دولة جوائز سنوية لأفضل كتب صدرت عن دور النشر فيها لتكون دافعاً للناشرين للتنافس على اصدار الجديد منها واغناء الحركة الثقافية والعلمية بدول المنطقة وذلك عن طريق لجان تشكل لهذا الفرض من الجهات المعنية في كل دولة .

٥ - تخصيص برامج في وسائل الاعلام المرئية والمسموعة والمقروءة تهتم بحركة النشر ويتم من خلالها القاء الأضواء على الكتب التي تصدر من حين الى آخر .

٦ - أن يكون هناك معرض دوري للكتاب في كل دولة لتشجيع عادة القراءة واقتضاء الكتاب وتكون له الصفة الدولية ويدعى له الناشرون من كافة أنحاء العالم . وذلك للتعارف بين الناشرين في دول المنطقة ، والناشرين في العالم العربي والأجنبى . على أن يتم اشتراك الناشرين العرب والأجانب في تلك المعارض عن طريق الناشرين المحليين بدول الخليج .

٧ - تشجيع المؤلفين على طبع ونشر كتبهم عن طريق دور النشر المحلية بما يساعد على حصر النتاج الفكري والثقافي بدول المنطقة وتقديمه كما هو الحال في دول العالم المتقدمة في هذا المجال .

٨ - انشاء شركة خليجية للتوزيع يمولها الناشرون الخليجيون مهمتها ضمان حسن التوزيع وتسويق الكتاب بدول المنطقة وخارجها .

□ كتاب «المثلث» تأليف : ابن السيد البطليوسى : (٥)

يعد ابن السيد البطليوسى واحداً من كبار علماء العربية الذين أُنجبتهم الأندلس في القرن الخامس بسبب إضافاته الجادة التي أسممت في اغئام الفكر العربي بصورة عامة والدرس اللغوى بصورة خاصة وقد نالت جهوده التي توزعتها ميادين مختلفة من المعرفة قدرًا كبيرًا من اهتمام القديami والمحدثين لما كانها المرموقة بين مؤلفات علماء العربية ، وقد اختار الدارس «صلاح مهدي على الفروضى» من بين كتبه المخطوطة كتاب «المثلث» لتحقيقه و دراسته ، لأهميته البالغة في تاريخ المجمع العربى ولما كانه بين كتب «التراث» . فقد استطاع ابن السيد فى كتابه هذا تحديد مصطلح المثلث فى اللغة ولعله أول من أضاف إلى المثلث المعنانى المثلث المتفق فى معناه . وهو أول لغوى ألف فى المثلث

وقد أفاد ابن السيد فى شرح مادته اللغوية أكثر من سابقيه ولاحقيه بعبارة سمعة مستشهدًا على ما يورده من معان بالمنظوم والمنثور مما تعارف علماء العربية على الاستشهاد به .

● يقول صلاح الفروضى في مقدمة كتابه : « ان ما دفعنى الى اختيار « المثلث » موضوعاً لرسالة علمية ان أغلب الدراسات التي اهتمت بدراسة المجمع العربى لم تتناول بالبحث معجم المثلث وأغفلته اغالاً يكاد أن يكون تاماً » .

« وتشمل الرسالة قسمين، اختص القسم الأول بالدراسة ، واختص القسم الثاني بالكتاب محققاً . ويكون القسم الأول من ستة فصول وملحق ، درست في الفصل الأول سيرة ابن السيد دراسة موجزة تحدثت فيها عن اسمه وموالده وأسرته وحياته ووفاته وثناقه ، وتتحدث في الفصل الثاني عن آثاره فذكرت مكانتها ثم قدمت حضراً لآثاره المطبوعة والمخطوطة ، والمقتدة ، وحددت في الفصل الثالث مفهوم لفظة «المثلث» لغة واصطلاحاً . ثم قدمت قائمة بكتب المثلث ذكرت فيها ماطبع من هذه الكتب ، وما زال مخطوطاً وما فقد منها ، وقد أوليت كتاب «المثلث» المنسوب الى (قطرب) عنابة خاصة لأنه أول كتاب النافي المثلث ، فوثقته ، وذكرت ما دار حوله من شروح ومنظومات ، وعنيت في الفصلين الرابع والخامس بدراسة كتاب المثلث لابن السيد البطليوسى ، فذكرت في الفصل الرابع موقف المصنف من كتاب المثلث المنسوب الى قطرب والأسباب التي دفعت ابن السيد الى تأليف كتابه ثم تحدثت عن منهجه وطريقة عرضه وأهم الملاحظات التي بدت على الكتاب ، أما الفصل الخامس فقد اختص بحصر المصادر التي اعتمد عليها ابن السيد في تأليف كتابه . وفي الفصل السادس مكانة كتاب المثلث لابن السيد بين كتب المثلث الأخرى المهمة ، أما الملحق فقد تم تخصيصه لدراسة احصائية صوتية لجدول المثلث المعنانى وتناول من قسمين : في القسم الأول العمل الاحصائى الذى تقوم عليه هذه الدراسة ويتألف من حصر كلمات المثلث المعنانى الذى وردت في كتب المثلث التي سبقت دراستها في الفصل السادس وحصر للجذور التي تم استخراجها من تلك الكلمات موزعة توزيعاً صوتياً ، أما القسم الثاني فيشتمل على الدراسة الصوتية وقد بنيت هذه الدراسة على نتائج الدراسة

الاحصائية ، وقد وزعت فيها جذور المثلث المختلف المعايير بحسب مواضع النطق ، وبحسب وضع الأوتار الصوتية وبحسب حالة مراهاه عند مواضع النطق اما القسم الثاني من الرسالة « الكتاب محققاً » فملحق به فهرس الفنية ، وله قدمه تمت الاشارة فيها الى نسخ الكتاب المخطوطة مع وصف لها وذكر للمنهج الذي تم الالتزام به في التحقيق » .

● ويعد ابن السيد من مشاهير علماء العربية ، حظيت جهوده في التأليف باهتمام طائفة كبيرة من العلماء والدارسين ، القديمين منهم والمحدثين بسبب الاضافات الجادة والاسهامات الفكرية العميقة التي أثرت الفكر العربي الاسلامي في شتى جوانب المعرفة ، فقد وصفها الفتون بن خاقان بقوله : (وتوليفه في المنشروات وغيرها صنوف وهي اليوم في الآذان شنوف) . وقد تبه الاستاذ الدكتور شوقي ضيف على بعض آرائه التي تفرد بها في النحو كما تبه الاستاذ الدكتور ابراهيم السامرائي على أهمية كتابه (المسائل والأجوبة) فحقق بعض مسائله ونشرها في كتابه (نصوص ودراسات عربية وافريقية) وعرض الدكتور (مطلق) بعض مؤلفات ابن السيد اللغوية وأشار بمنزلته العلمية بين علماء اللغة في الاندلس ، كما حاز ابن السيد ثقة معاصريه وطلابه فكان يسأل أسئلة للاستفهام او للاعتمان فيجيب عنها وقد جمع أجوبتها وalf منها كتاباً سماه « المسائل والأجوبة » وقد احتوى الكتاب على مسائل متعددة في النحو والصرف واللغة والتفسير والقراءات والحديث والفلسفة والمنطق والعروض ولم تقتصر أجوبته على ما روثه كتب الاقديمین بشتى العلوم انما أحاط أجوبته بكل أسباب المعرفة للوصول الى الحقيقة واثباتها .

● المثلث لابن السيد البطليوسى . . . تحقيق ودراسة صلاح مهدي علي الفرطوسى جاء في جزعين . . . يقع الجزء الأول في ٥٢٢ صفحة ، والثاني في ٥٩٢ صفحة من القطع المتوسط . . .

★ ★ ★

□ كتاب « عبدالله بن رواحة » (٠)

عن سلسلة المكتبة الصغيرة الرقم ٦٤ في المملكة العربية السعودية . التي يشرف عليها الاستاذ عبدالعزيز الرفاعي . صدر كتاب [عبدالله بن رواحة . . . حياته وشعره] تأليف الدكتور محمد بن سعد الشويعي .

وقد استهل المؤلف كتابه بمقامة عامة عن عصر الصحابي الجليل عبدالله بن رواحة ثم تحدث عن نسبة ومكانته وصفاته ، من شجاعته ومحبة رسول الله عليه وحرص على التمسك بدين الله القويم ، وصدق في الحديث لا يقول الا حقاً ، وسرعة في البديهة وحضور قلب . . . ثم تحدث عن سيرته ومكانته .

ثم بيّن مكانته الشعرية في الجاهلية ثم في الاسلام وتحليل ودراسة لمقتطفات من شعره والمعاني الاسلامية فيه وقضية الالتزام في النواحي العامة لشعره مع حرصه على

اختيار الألفاظ الإسلامية ، وهىمنة الجهاد على تصرفاته عملاً ، ومقولاتة شمراً وثراً ، وأفكاره احساماً . وختمه بالثناء عليه .

فقد بدأ دوره في الإسلام مجاهداً وسار في حياته مجاهداً ، وانتظم في شعره مجاهداً وذهب إلى ربه مجاهداً ، بلسانه أولاً ثم بسيفه ثانياً .

لقد كان فاتحاً لباب الجهاد باللسان ، وفق الكلمة الصادقة ، وال فكرة المادفة ، والعمق في الدلالة .

★ ★ ★

★ بيبلوغرافيا للمخطوطات :

يعتزم مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية إصدار نشرات تعرف بجزء من المخطوطات .

كما سيقوم المركز أيضاً بالمزيد من البحوث .. « تاريخ المسلمين وتاريخ الجزيرة العربية » .. واحياء التراث الإسلامي .. وتبني الأعياد الموسوعية ، والدراسات الأدبية والفنية والتقدمية والابداعية من وجهة نظر اسلامية .

بالاضافة إلى عدد من الأمور الأخرى في شتى أنواع المعرفة والعلوم .

★ ★ ★

□ ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي : (٥)

صدر عن الدار السعودية للنشر بجدة . كتاب بعنوان [ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي] تاليف : رزق العجر . والكتاب مرجع هام لدى الباحثين عن أعمال العلماء المسلمين من القرن الثامن الهجري .. أما محتويات الكتاب فقد قسم الباحث دراسته إلى قسمين رئيسين :

أولهما : دراسة شخصية وتاريخية عنوانها « ابن الوزير ، سيرة وتاريخ » ،

وثانيهما : دراسة موضوعية لأزاءات ابن الوزير الكلامية ومنهجه في معالجة قضايا الكلام وذلك تحت عنوان : « ابن الوزير في ميدان علم الكلام » .

وقد تضمن القسم الأول من هذين القسمين فصولاً ثلاثة :

الفصل الأول : عن حياته وأطوارها من طور النشأة وطلب العلم إلى طور النضج والتدريس والتاليف والمناظرة ثم إلى مرحلة الرهد في الحياة واعتزال الناس .

الفصل الثاني : عن شخصية ابن الوزير الملية ومقوماتها فيكشف لنا هنا مما

الفصل مما توفر لابن الوزير من العناصر الالزمة لتكوين شخصيته تكويناً علمياً .

والفصل الثالث : عن المكانة العلمية للرجل وما أضافه للتراث الإسلامي من مؤلفات قيمة ..

أما القسم الثاني فقد تضمن أيضاً ثلاثة فصول :

أولها : عن موقفه في علم الكلام .

وثانيها : عن منهجه في اثبات وجود الله تعالى، ونراه ينجز منهجاً سلفياً اذ يستدل على وجود الله سبحانه وتعالى بالأدلة المقلالية التي نبه إليها القرآن ويثبت الصفات الالهية كما وردت من غير تشبيه لله تعالى « اثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل » .

أما الثالث : ففي بيان منهجه ابن الوزير في رد اختلافات المتكلمين والكشف عن اتفاقهم في أشهر المسائل التي شاع القول باختلافهم فيها ، ويتضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث : يتناول كل واحد منها مسألة من مسائل الخلاف ، أولها : الإرادة الالهية وعلاقتها بمعاصي العباد وقبائحهم . وثانيها : اثبات حكمية الله تعالى عموماً ، وحكمته فيما تشايه عليه المقول خاصة ، وأخيراً حقيقة الموقف الإسلامي في مسألة الجبر والاختيار ، أو القضاء والقدر .

والحقيقة أن هذا الفصل الأخير يعد بحق ميدان المعركة في مجال ابن الوزير اليمني اذ يكشف لنا فيه – بعمق العلماء المحققين – عن اتفاق المسلمين في هذه المسائل التي شاع القول باختلافهم فيها ..

وكانت طريقة صاحبنا في معالجة هذه المسائل طريقة جديدة تماماً في تراثنا العربي الشين التليد .. وتبين الدراسة ان ابن الوزير اتسم بال موضوعية والتزاهة والجدة العلمية وعدم المسارعة الى الحكم اعتماداً على أفكار سابقة .. وتبلغ صفحات الكتاب ٤٠٧ صفحة من العجم المادي ..

★ ★ ★

□ أفاق جديدة لمعالجة أمراض الكتب (٥)

الكتب أو المطبوعات بشكل عام مرضة دائماً الى التلف ومن أسوأ أعداء المطبوعات الماء والبكتيريا والآحماض ..

وفي الغرب تبذل جهود واسعة لحماية تلك الثروات الضخمة من حصاد التجربة الإنسانية التي أودعتها البشرية ونوابتها بابطون الكتب ..

وكانت كارثة الفيضان التي تعرض لها أحد المتاحف الانكليزية المريقة للمطبوعات المكدسة من مقتنيات الدول النامية والتي افتصبها البريطانيون ونقلوها الى بريطانيا

خلال النصف الأول من هذا القرن عندما كانوا يستمرون دولاً كثيرة في أفريقيا وأسيا قد استنفرت مرة أخرى جهود المختصين لتلافي آثارها وأي آثار مشابهة لها في المستقبل .

وكان المعاولات تستهدف وقت استشراء اختلاط العبر والألوان ومحو الكتابة بعد تبلل وتعفن الأوراق والكتب ، ومنع نمو الفطريات والبكتيريا التي تبدأ بالظهور خلال ثمان وأربعين ساعة فقط من تبلل الورق اذا ترك في درجة حرارة الغرفة العادية .

والطريقة التي لجأ اليها المختصون هي نقل المجلدات والمطبوعات المتضررة الى مخازن تبريد في درجات حرارة عالية الانخفاض ثم تجفيفها بطريقة التجميد وبمراجعة نوع الورق ودرجة صقله والأخبار المستعملة في الكتابة ومن ثم تحديد الكيفية التي يتم تجفيفه بها حيث يكون تحت درجة حرارة ١٧ مئوية او في درجة حرارة التجميد في غرفة منفصلة ومفرغة .

هذه العملية تمتضي الماء في شكله المائي لكنها في نفس الوقت تمنع تكون الماء في شكله السائل كما تحافظ على الورق بمنع تمزقه .

ويلتقي حالياً خمسة شخص من مختلف أنحاء العالم يعملون في مجال حماية المطبوعات في جامعة اكسفورد لبحث وتبادل المعلومات حول أحدث التقنيات التي ظهرت في هذا المجال .

فالرغم من أن الكوارث المفاجئة تلفت انتباه الجمهور وتستقطب تعاملاته فهناك أيضاً مخاطر طويلة الأجل تهدد الكتاب في أنواعه المختلفة والوثائق والمطبوعات بشكل عام والأعمال الفنية النادرة التي تنفذ على الورق ٠٠ وهذه المخاطر تتاتي وتتولد من المواد الكيميائية الداخلة في صناعة الورق والكتاب ومن حالات عدم الاستقرار في تركيب هذه المواد اضافة على الاستعمال اليومي الذي يختلف من شخص الى آخر ومن مكان الى غيره .

وكانت دراسة نشرتها هيئة بحوث المكتبات الأمريكية مؤخراً قد كشفت عن خطورة ما يتعرض له الكتاب من حيث تأثير البيئة الطبيعية والاجتماعية التي يوجد فيها . فقد وجدت تلك المكتبات أن ما لا يقل عن ٢٥٪ مقتنياتها مهددة بالدمار بسبب العرض الذي ظلل يستخدم في صناعة الورق منذ مدة طويلة مما يجعل الورقة تتخلل خلال عمليات التداول العادي .

وتبحث برامج دراسية تجري في مكتبة الكونفرس الأميركي في واشنطن وفي المكتبة البريطانية في لندن في اتجاهين ل توفير العمایة الازمة للكتاب من هذه المخاطر التي تتهدمه .

الاتجاه الأول يرمي الى امتصاص المادة الحمضية التي استعملت في صناعة الورقة منها : قبل أن تصل الورقة الى مرحلة التقصف . والاتجاه الثاني يرمي الى ايجاد وسيلة لتقوية الورقة واعادة تمسكها عندما تبلغ مرحلة التقصف .

وقد توصل الكيميائيون إلى طريقة لامتصاص العamarin عن طريق التبخير لتعييد حامض الكبريتيك الموجود في الورقة وبذلك يمدون الأجل المتوسط للكتاب موضع الغطر بمقدار خمسة أو أربعة أضعاف عمره قبل هذه العملية .

أما البريطانيون فيجرون أبحاثهم في جامعة سوري لايجاد تقنية جديدة يسمونها الزراعة بواسطة البلمرة هدفها تقوية الأوراق الملوثة بمواد حمضية أو التي تقع ضحية لهذا النوع من التلوث .

□ « بيت الحكمة » مجلة مغربية للترجمة : (٥)

صدرت مجلة أدبية ثقافية جديدة في الدار البيضاء بعنوان « بيت الحكمة » تعنى بالترجمة في العلوم الإنسانية . مدير المجلة هو الكاتب المغربي مصطفى المساوي ويضم العدد الأول ملفاً خاصاً عن (ميشال فولوك) يحتوي على ثلاثة حوارات معه .

و جاء في كلمة تقديم العدد الأول من مجلة (بيت الحكمة) : « أن نختار (بيت الحكمة) اسماً لهذه المجلة ليس معناه اتنا نرى المستقبل في الماضي ، بل معناه عكس ذلك اتنا نحاول أن نستلهم في حاضرنا تلك اللحظة الماضية الكبرى التي جسدها بيت الحكمة خير تجسيد : لحظة التجند لمعرفة ثقافية « الآخر » بدون انفلاق يقود اليه توهם تفوق واستعلاء أو يؤدي اليه خوف من غزو فكري مزعوم » .

□ موسوعة حلب المقارنة (٦)

أصدر مهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب المجلد الرابع من موسوعة حلب المقارنة للعلامة المرحوم (خير الدين الأسدی) وهو يتضمن أحرف الدال ، والذال ، والراء ، والزاء ، والسين وذلك على نهج المجلدات الأولى والثانية والثالث من حيث مفردات اللهجة و مقابلتها مع غيرها ، قواعدها وأمثالها وكلماتها وتهكماتها ، تشبيهاتها واستعاراتها ومجازاتها ، وكناياتها ، معتقداتها ، وخرافاتها ، حكاياتها ، أسبابها ، شعرها وموايلها ، وأغانياتها ونهوناتها ، ومناغاة أنهاها ، وشidiاتها ، وعاداتها ، ونهايات مجانيتها ، ملابسها ومطابقها ، العاب سهراتها ، أمازيجها ، نداء باعاتها ، من آدابها ، من عكاكيز كلامها ، من تندراتها ، من تملقاتها ، من عنجهياتها ، من لخماتها .

وقد لقيت هذه الموسوعة استحساناً من مختلف المحافظ الأدبية ، ودور الكتب العالمية والمائد والأكاديميات اللغوية والفلكلورية والأفراد نظراً لما للموسوعة من مكانة بين الدراسات اللغوية المقارنة ، فقد وضعت من أجل الكشف عن الأصول اللغوية التي عملت عن تكوين لهجة حلب ، بل من أجل الكشف عن العلاقة التبادلية بينها وبين تلك الأصول وتعتبر الموسوعة مصدراً من مصادر التراث الشعبي ، وهي غنية بالمعلومات التاريخية والجغرافية والثقافية والاجتماعية ، وهذاما يجعل قراءتها ممتعة للنفس ، وفائدة للعقل ، فقد بث المؤلف فيها من الأخبار العلمية ، والوقائع الشعبية ، وطرائق الطعام والشراب ، واللباس والأفراح والأتراح ، ما يتعدد الحصول عليه لا سيما ما طواه الزمن ولم يدون في كتاب .

وقد كان لجامعة حلب قصب السبق في اصدار هذا السفر النفيس الذي يخلد التاريخ
اللغوبي لمدينة حلب على مر العصور والدهور، والذي وجد فيه الدارسون أساليب التعبير
وما تحفل فيه من امكانات ابداعية مميزة .

□ كتاب [الأنيدق في المناجيق] (١)

أصدر معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب كتاب (الأنيدق في المناجيق)
تأليف (ابن ارتينا الزركاش) عام ٨٧٢ هجري وقد قدم الكتاب وحققه وعلق على متنه
رسومه الدكتور (احسان هندي) .

وقد بدأ الكتاب بمقعدة تصف عدّ صفحات المخطوط ومكان وجودها والفصول
التي تختلف منها ، والتعرّيف بالمؤلف ، وتاريخ ولادته ، ووفاته ، ونسبة ، وجنسيته ويرجح
أن يكون والد المؤلف شخص عربي كما ورد في كتاب النجوم الظاهرة من أهالي حلب الشهباء
وتسمى باسم الماليك ، ويعرف الكتاب المنجيق ، كما يستعرض تطور وانتشار صناعة
المنجيق وغيره من الأسلحة الثقيلة كالدبابة ، والنار اليونانية ، واستعماله في كافة المصادر .

ولم يقتصر المسلمون على استعماله وصناعته بل أصبح المنجيق في عهد المباسين
سلاحاً من أهم أسلحة الجيش ، وأصبح له صنف خاص من صنوف الجيش المباسي هو
صنف - المهندين - وكانت آخر معركة استخدم فيها المباسيون سلاح المنجيق بكثرة
ونجاح هي معركة - عمورية - سنة ٢٢٣ هجري .

ومن ثم انتقل الكتاب الى وصف آل المنجيق ، وطرق استعماله ، ووسائل نقله
وأنواعه ، ومن أهمها مجانيق لقذف العبار ، والكرات النارية ، ومجانيق قذف القنابل
ويتعرض الفصل الثاني من الكتاب الى محتوى المخطوط الأصلي مصورةً وموضحاً بالرسوم
والأشكال الدقيقة وشرح مفصل لأجزاء المناجيق ، وكيفية اصلاحها وصيانتها .

وينتهي الكتاب بفهرس للمراجع التقديمة والحديثة التي تم الاعتماد عليها من قبل
المحقق ، وملحق باهم التأليف العربية وال العسكرية التي وضعتها المسلمون ، وفهرس للاعلام
وأسماء الأئمّة التي وردت في الكتاب .

ويعتبر هذا الكتاب جهداً مميزاً لمعهد التراث العلمي العربي في مجال تحقيق الكتب
التراجمة ووضعها بين يدي العلماء والباحثين لتعيم الثقافة العربية واغناء الحضارة
الإنسانية .

أمين التحرير .
عبداللطيف الإبريزاوي ووط

□ المصادر :

- ١ - ثقة (آباء جامعة حلب)
- ٢ - ثقة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم العدد ١١ فبراير ١٩٨٦ .
- ٣ - ثقة « أخبار التراث العربي » العدد / ٤٤ / مايو ابريل ١٩٨٦ .
- ٤ - التقرير السنوي التاسع حول منجزات مجمع اللغة العربية الأردني لعام ١٩٨٥ .
- ٥ - صحف ومجلات مختلفة من البلاد العربية والأجنبية .